خیام

آصف عمر

دسمبر ۱۹۳۳ء

از

سید سلیمان ندوی

...strep capsules.
...alazole — (Tablet)
...threnyle — Do.

خیّام

اور اُس کے

سوانح و تصانیف پر ناقدانہ نظر

از

سید سلیمان ندوی

یہ مقالہ آل انڈیا اورنٹیل کانفرنس منعقدۂ دسمبر ۱۹۳۰ء مین بمقام پٹنہ پیش کیا گیا تھا

اور اب

حکیم خیّام کے چند غیر مطبوعہ فلسفیانہ رسائل اور رباعیات کے ایک غیر مطبوعہ نسخہ کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے

باہتمام مولوی مسعود علی ندوی

مطبع معارف اعظم گڈھ

طبع اول ۱۹۳۲ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

الحمد للہ رب العالمین ، والصلوٰۃ علیٰ رسولہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین،

خیام کی نسبت ہر زبان مین اتنا کچھ کہا جاچکا ہے کہ اس موضوع مین کوئی جدت باقی نہین رہی ہے، تاہم مین نے اس پر قلم اٹھانے کی جرأت کی جس کی صرف دو وجہین ہین، ایک تو یہ کہ اس کے بعض واقعات، تصانیف اور سنین کے متعلق مجھے کچھ کہنا تھا، اور اپنی فکر و کاوش اور جد و جہد کے نئے نتیجے ارباب نظر کے سامنے پیش کرنے تھے، اور دوسری یہ کہ اب تک لوگون نے اس کو صرف اسکی رباعیون ہی کے ذریعہ سمجھنا چاہا تھا، جنکی تعیین سراسر مشکوک ہے، اور مین نے اسکو اسکی خاص فلسفیانہ تصانیف کے ذریعہ روشناس کیا ہے، جنمین وہ بالکل ایک نیا شخص معلوم ہوتا ہے، اسی لیے کتاب کے آخر مین اسکی فلسفیانہ تصانیف کا حصہ بھی شامل کر دیا ہے، تاکہ ہر شخص اس کو اس آئینہ مین بآسانی دیکھ کر پہچان سکے،

پیش نظر اوراق حقیقت مین آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقدہ دسمبر سنہ ۱۹۳۰ء مین بمقام پٹنہ ایک مقالہ کی حیثیت سے پڑھے گئے تھے، قدر شناسون نے توقع سے بڑھکر حوصلہ افزائی کی تو خیال ہوا کہ رباعیات کے کچھ اور مباحث بڑھاکر اس کو کتاب کی صورت مین شائع کر دیا جائے، چنانچہ

اسکی موجودہ صورت اسی خیال کا نتیجہ ہے، اور دل نے کہا کہ اگر اربابِ نظر کی نگاہ مین اس کتاب مین کوئی نئی بات نہ بھی ہو تو کم از کم یہی کیا کم ہے کہ "خیامیات" کے متعلق ہماری زبان مین ایک مستقل کتاب موجود ہو جائیگی، وکفیٰ بہٖ فخرًا،

مین نے اس کتاب کی لفظی و معنوی تصحیح، سنین کی تحقیق و تطبیق، واقعات کی تلاش و تفتیش اور ماخذون اور سندون کے حوالون مین اپنی استطاعت بھر پوری احتیاط کی ہے، تاہم انسانی کوششون کی نسبت غلطیون سے پاک اور خطاؤن سے بری ہونے کا دعویٰ کون کرسکتا ہے،

استدراک و اضافہ کے آخری عنوان مین بعض امور کی تصحیح یا مزید توضیح کردیگئی ہے،

کاپیون اور پروفون کی تصحیح مین بھی خاص کوشش کیگئی جسکا اتنا اثر ضرور رہا کہ کتاب مین نسبۃً غلطیان کم ہین، اہم غلطیون کو قلم سے یا چٹ چھپواکر درست کردیا گیا ہے، تاہم اس احتیاط کی بنا پر کہ شاید کوئی تصحیح سے رہگیا ہو آخر مین تصحیح اغلاط کا ضمیمہ بھی شامل کردیا گیا ہے،

اصل کتاب ڈیڑھ برس سے چھپی رکھی تھی، مگر خیام کے آخری رسالہ میزان الحکم کی کسی صحیح اصل کی تلاش و جستجو اور حصول کے انتظار اور اسکی تصحیح کی کوشش مین طباعت کا کام رُکا رہا، شروع ستمبر ۱۹۳۳ء مین بمبئی سے جب اس کے فوٹو آئے تو بقیہ کتاب کی چھپائی پوری کیگئی،

آخر مین مجھے اپنے عزیز رفیق مولوی سعید صاحب انصاری مؤلف سیر الصحابیات کا شکریہ ادا کرنا ہے جنھون نے کاپیون اور پروفون کی تصحیح بڑی کوشش و جانفشانی سے کی ہے، اور انڈکس بنانے کا کام باریک بینی اور دیدہ ریزی سے انجام دیا ہے،

سید سلیمان ندوی

دار المصنفین، اعظم گڈھ،

۱۷ / اگست ۱۹۳۳ء

فہرست مضامینِ خیام،

استدراک و اضافہ

۴۷۱ - ۴۸۷

الباب الخامس في ميزان الماء المطلق للإمام عمر الخيامي والعمل به والبرهان عليه
إذا كانت الكفتان واحديهما في الملكة والقول فيه يحتوي على اربعة فصول **الفصل الأول**
في صنعة الميزان والوزن به لما قال الإمام عمر بن ابراهيم الخيامي إذا أردت أن تعرف مقدار كل
واحد من الذهب والفضة في جسم مركب منهما أخذنا مقدارا من الذهب الخالص ونعرف وزنه في الهواء
وكذلك نأخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائية ثم نأخذ كفتين متساويتين متشابهتين في ميزان
لعمود متشابهة الأجزاء واسطوانية الشكل ونضع الذهب في إحدى الكفتين في الماء وفي الكفة الأخرى
ما يثقلها في يجعل العمود موازيا للأفق ونعرف مقداره ثم نعرف نسبة وزنها الهوائي إلى وزنها المائي ثم
نأخذ المركب ونعرف وزنه الهوائي إلى وزنه المائي فإن كانت النسبة مثل وزن الذهب الهوائي
إلى وزنها المائي فإن المركب هو من الذهب الخالص لا شيء فيه من الفضة وإن كانت النسبة مثل نسبة الفضة
فإن المركب هو من الفضة لا شيء فيه من الذهب وإن كانت النسبة فيما بينهما فحينئذ يكون الجسم مركبا بينهما

صورة من نسخة ميزان الحكم لعمر بن ابراهيم الخيامي الموجودة في مكتبة
جامع بصبحي .

٢

رسالة فی الوجود عن الشیخ الامام حجة الحق علی الخلق عمر بن ابرهیم الخیامی قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحیم سبحان الذی جل جلاله وتقدست
اسماؤه اعطی کل شیء خلقه ثم هدی واحصی کل شیء عددا والصلوة علی نبیه
المصطفی محمد وآله الطاهرین الاوصاف للموصوفات علی ضربین ضرب
یقال له الذاتی وضرب یقال له العرضی ومن الاوصاف العرضیة ما یکون لازما حا
للموصوف ومنها ما یکون لازما بل یمکن ان یکون مفارقا اما بالوهم فحسب واما لا
بالوهم وبالوجود معا ثم کل واحد من الذاتی والعرضی ینقسم الی قسمین قسم یقال
له الاعتباری وقسم یقال له الوجودی فاما القسم الوجودی فهو کوصف الجسم
بالاسود اذا کان اسود فان السواد صفة وجودیة ای هو معنی زائد علی ذات
الاسود وصفنا وجودیا واثبات هذا القسم الوجودی مستغنی عن البرهان
لظهوره عند العقل بل عند الوهم والحس واما القسم الاعتباری العرضی کوصف
الاثنین بانه نصف الاربعة لانه لو کان کون الاثنین نصف الاربعة امرا زائدا
علی ذاته لکان للاثنین معان زائدة علی ذاته لا نهایة لها بالعدد والبرهان
قائم علی استحالته واما القسم الاعتباری الذاتی کوصف السواد بانه لون ذات
کونه لونا وصف ذاتی له والبرهان علی ان اللونیة لیست بصفة زائدة علی ذات
السوادیة فی الاعیان هو انها لو کانت صفة زائدة فلا بد من ان یکون عرضا
اذ السواد عرض ثم کیف یمکن ان یکون عرض موضوعا لعرض آخر وان کان موضوع
السوادیة موضوعا للونیة لکانت اللونیة صفة فی موضوع السواد ولکانت
اللونیة امرا موجودا فی الاعیان بلزمه من خارج ذاته ان یلون سوادا وهذا محال
ومعنی قولنا الوصف الاعتباری هو ان العقل اذا عقل معنیا فانه یفصل ذلک

صورة نسخة رسالة الوجود بالعربیة لعمر بن ابراهیم الخیامی الموجودة
فی مکتبة حکومة برلین (اسٹیٹ ببلیوتیک) رقم ٢٢٧٠

رسالة بالعجمية لعمر الخيام في كليات الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

چنین گوید ابو الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی که چون مرا سعادت خدمت صاحب عادل فخر الملک بن مؤید حاصل
شد و قربت و اختصاص داد تعالی مجالس خویش بهر وقت از من یاد کرد و خواستی در علم کلیات پس از
جزوی بر مثال رسالت از بهر وی خواست او املی کرد و شد اگر اهل علم و حکمت را فایده بیند که این مختصر
مفید تر از جمله مجلدات است این جماعت را مقصود حاصل گرداند بعونه و لطفه **آغاز سخن**
بدانک هر چه موجود است یا مجردات باری که حکیم است و آن جوهر است و جوهر بدو قسمت است جسمست
و بسیط و لفظهای که باذای معنی کلیات است اول لفظ جوهر است و جوهر انواع بود و قسمتهای لفظی جسمست

عکس نسخهٔ کلیات الوجود فارسی موجود در کتبخانهٔ برتش میوزیم لندن.

هنگام سپیده دم خروس سحری
دانی که چرا همی کند نوحه گری
یعنی که نمودند در آئینهٔ صبح
کز عمر شبی گذشت و تو بیخبری

تمام شد رباعیات ملک الحکما شیخ
عمر خیام طاب الله ثراه
بتاریخ سلخ شهر رجب المرجب
سنه احدی عشر و تسعمائه
الهجریه النبویه
بخط العبد المذنب سلطان علی الکاتب

عکس نسخهٔ رباعیات خیام، موجودۂ کتبخانۂ اصلاح دیسنہ
ضلع پٹنہ،

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوانح خیام کے ماخذ و مصادر

پر

ناقدانہ تبصرہ

حکیم عمر خیام پر مشرق اور مغرب کے دونون ملکون مین اتنا لکھا جا چکا ہے، کہ اس مین کوئی نئی بات پیدا کرنا مشکل ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے، کہ جس موضوع پر جتنا زیادہ کہا جاتا ہے، اس مین اتنی ہی زیادہ غلط فہمیان اور پیچیدگیان پیدا ہوتی ہین، غریب خیام بھی اسی مصیبت مین مبتلا ہی، اس لیے بدگمانی نہ ہوگی، اگر آپ یہ سمجھین کہ خیام کے متعلق میرے اس مقالہ سے شاید کچھ غلط فہمیان اور پیچیدگیان اور زیادہ بڑھ جائین گی، کم نہ ہون گی، لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ انھین پیچیدگیون سے مشکلات کی کشایش ہو، اس لیے مین نے بھی اس ہفت خوان کو طے کرنے مین رستمی کی جرأت کی ہے،

اس سے پہلے کہ اصل بحث شروع کی جائے، ان کتابون کا جائزہ لینا ہی، جو حکیم خیام کے حالات

کی ماخذ و مصدر ہین، اور اُن اہم تصانیف پر تبصرہ کرنا ہے جو خیام پر مشرق و مغرب مین ابتک لکھی گئی ہین، ہمین کوئی شک نہین ہے کہ خیام کیساتھ اسوقت مشرق مین بھی جو دلچسپی لیجارہی ہے، وہ تمامتر مغرب کی داد و تحسین کا نتیجہ ہے، خیام کے سوانح و حالات اور اوسکی تصنیفات، اور خصوصاً رباعیات کی تلاش و جستجو و اشاعت مین سب سے زیادہ فضلاے مغرب نے حصہ لیا، اسیطرح اُس کے حالات کے قدیم ماخذون کی تلاش و تحقیق کے میدان مین بھی انھین کا قدم پہلے آگے بڑھا، اس لیے نامناسب نہ ہوگا، کہ ان ماخذ کا ذکر ان ماخذ کے دریافت کرنے والون کی کوششون کے ذکر کے ساتھ ساتھ کیا جائے،

۱- اس سلسلہ مین سب سے پہلا نام فرنچ مستشرق پروفیسر ہوٹسما Houtsma کا ہے، اس سے پہلے خیام کے حالات مین جو کچھ لکھا جاتا تھا، وہ عموماً نظام الملک اور حسن صباح کی ہمسنی و ہمدرسی کی داستان ہے، جو متاخرین کی اکثر تاریخون اور تذکرون مین موجود ہے، پروفیسر ہوٹسما پہلا شخص ہے جس نے اس قصہ کے استناد پر شک و شبہہ کی نگاہ ڈالی، عربی مین زبدۃ النصرہ کے نام سے آل سلجوق کی ایک تاریخ ہے، اس کتاب زبدۃ النصرہ کی حقیقت یہ ہے کہ سلطان محمود سلجوقی کے وزیر انوشروان بن خالد المتوفی ۵۳۲ھ نے فارسی مین آل سلجوق کی ایک مختصر تاریخ لکھی تھی، (یہ وہی انوشروان ہے جس کے اشارہ سے ابو محمد القاسم حریری نے اپنے مشہور مقامات حریری لکھے ہین) انوشروان کی اس مختصر فارسی تاریخ کا نام چلپی کے بیان کے مطابق "فتور زمان الصدور و صدور زمان الفتور" ہے، اس کے بعد عماد الدین کاتب المتوفی ۵۹۷ھ نے "نصرۃ الفترہ و عصرۃ الفطرہ" کے نام سے عربی مین انشا پرداز انہ لفاظی مین قافیون کے جوڑ توڑ کے ساتھ سلجوقیون کی ابتدائی تاریخ دیباچہ کے طور پر لکھی، اور اُس مین

انوشروان کی کتاب کو اسی لفاظی اور قافیہ کی پابندی کیساتھ عربی مین ترجمہ کرکے اپنی کتاب مین شامل کردیا، اس کے بعد ابوالفتح بنداری المتوفی ۶۲۳ھ نے نصرۃ الفترہ کی لفاظی اور حشو وزوائد کو کم کرکے اس کا ایک مختصر نسخہ تیار کیا جسکا نام زبدۃ النصرہ و عصرۃ الفطرہ ہے، ان کتابون کی لفاظی اور قافیہ بندی کی رعایتون سے اندازہ ہوتا ہے، کہ ابو القاسم حریری کے انداز نے خیالی افسانون سے نکل کر تاریخ کے میدان مین بھی اپنا سکّہ جمالیا تھا،

بہرحال اسی آخری کتاب کو پروفیسر ہوتسما نے ۱۸۸۹ء مین شائع کیا، اور اُس پر ایک فرنچ مقدمہ لکھا، اُس مقدمہ مین اس کتاب کے اُس ایک فقرہ کے ایک لفظ (مکتب) سے جسمین باطنی ملاحدہ کا ذکر اور حسن صباح کی طرف اشارہ ہے، یہ مطلب نکالا ہے، کہ حسن صباح وغیرہ جس سلجوقی وزیر کے ہم درس اور ہمسن تھے، وہ یہی انوشیروان خالد[1] ہے، اس دیباچہ نے خیام و نظام الملک و حسن صباح کی مشہور دلچسپ داستان کو سب کی نگاہون مین مشکوک بنا دیا، اور اصلی خیام کی تلاش کی طرف لوگون کو متوجہ کر دیا

۲- خیام کی تاریخی شخصیت پر یورپ مین سب سے پہلے جسکی نگاہ پڑی وہ روسی مستشرق والنٹین زوکووسکی Valentin Zhukovsky ہے، جس نے خیام پر ۱۸۹۷ء مین ایک محققانہ مضمون روسی زبان مین لکھا، یہ مضمون پٹرسبرگ مین مظفریہ نام کے ایک مجموعۂ مقالات کے ضمن مین چھپا ہے، اس مضمون کے دو حصے ہین، پہلے حصہ مین اُن مستند عربی و فارسی کتابون کے بعینہ وہ اقتباسات ہین جنمین پروفیسر موصوف کو حکیم خیام کے حالات یا برائے نام تذکرے ملے ہین، مضمون کا دوسرا حصہ حکیم خیام کے ان ۸۲ رباعیات پر مشتمل ہے، جنکو موصوف نے دوسرے شعراء کے رباعیات مین مخلوط

[1] دیباچۂ فرانسیسی زبدۃ النصرہ ص ۱۴ و ۱۵، بریل،

اوران کی طرف منسوب پایا ہے، اور اس لیے ان کو "آوارہ گرد رباعیات" کے نام سے موسوم کیا ہے،
زوکوفسکی نے اپنے اس مضمون مین خیام کے حالات حسب ذیل مصنفین کے حوالہ سے نقل کئے ہین،

۱- نزہتہ الارواح و روضتہ الافراح فی تواریخ الحکمائ المتقدمین شمس الدین محمد بن محمود الشہرزوری تالیف ۵۸۶ھ تا ۶۱۱ھ،

۲- مرصاد العباد شیخ نجم الدین ابو بکر رازی معروف بہ دایہ، تالیف ۶۲۰ھ،

۳- تاریخ الحکما، قاضی اکرم جمال الدین ابو الحسن علی بن یوسف قفطی، تالیف ۶۲۴ھ تا ۶۴۶ھ،

۴- فردوس التواریخ، مولانا خسرو ابرقوہی، تالیف ۸۰۸ھ،

۵- تاریخ الفی، احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی، تالیف ۱۰۰۱ھ،

۳- زوکوفسکی کے اس مضمون کو ڈاکٹر ڈینی سن راس نے انگریزی مین نقل کیا، اور اپریل ۱۸۹۸ء کے جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی مین شائع کیا، اسکا اثر یہ ہوا کہ انگریز مستشرقون کے اندر بھی خیام کی تحقیق کا ولولہ پیدا ہوا، چنانچہ سب سے پہلے پروفیسر براؤن نے (جن سے ۱۹۲۰ء مین کیمبرج مین مجھے ملاقات کی عزت حاصل ہوئی) ۱۸۹۹ء مین جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی، لندن مین (صفحہ ۴۰۹ تا ۴۱۴) ایک مختصر مضمون لکھا، جسمین خیام کے سوانح کے بعض نئے مآخذ ذکر کئے، اور خصوصیت کیساتھ مغلون کی تاریخ جامع التواریخ کا ایک حصہ شائع کیا، جسمین حسن صباح اور باطنیون کے سلسلہ مین عمر خیام اور نظام الملک و حسن صباح کی ہمدرسی و معاہدہ کی وہی پرانی داستان مذکور ہے، پروفیسر براؤن کے اس مضمون کا عنوان یہ ہے، "خیام پر کچھ مزید روشنی"،

۴- ۱۹۰۰ء مین میتھیون پریس لندن نے رباعیات خیام کے انگریزی ترجمہ فٹز جیرلڈ کا نیا نسخہ

شائع کیا اور اس پر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے ۹۱ صفحون مین ایک دیباچہ لکھا، اور اس دیباچہ کو تین بابون مین منقسم کیا، پہلے باب مین خیام کے تاریخی عہد کی تفصیل ہے، دوسرے مین خیام کے ذاتی حالات ہین، اور تیسری مین فرٹز جیرلڈ کے ترجمہ کا حال ہے، دوسرا باب جو ۲۸-۶۷ تک خیام کے حالات مین ہے، اسمین ڈاکٹر راس نے ژوکووسکی اور براؤن کے مضامین کو اور ہوٹسما کے نظریہ کو اپنے بعض مزید بیانات کیساتھ درج کیا ہے، اور ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی ہے، اور خیام کی تاریخ ولادت اور تاریخ وفات کی تعیین کی ناتمام کوشش کی ہے،

راس نے اس مضمون مین حسب ذیل کتابون کے اقتباسات درج کئے ہین،

۱- چہار مقالہ عروضی سمرقندی (خیام کا معاصر تھا)

۲- فردوس التواریخ،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری،

۴- مرصاد العباد رازی،

۵- تاریخ الحکماء قفطی،

۶- آثار البلاد قزوینی،

۷- جامع التواریخ، رشید الدین فضل اللہ،

۸- تاریخ الفی ٹھٹھوی،

۹- ریاض الشعراء،

۱۰- ابن الاثیر،

۵، پروفیسر براؤن نے اسی کے بعد اپنی مشہور کتاب لٹریری ہسٹری آف پرشیا تصنیف کرنی شروع کی ہے، ۱۹۰۶ء مین اوسکی دوسری جلد شائع ہوئی، اسمین خیام اور حسن صباح کے حالات مین ان تمام معلومات بالا کو نہایت خوبی کیساتھ یکجا کر دیا، اور کچھ نئے معلومات بھی جستہ جستہ ان مباحث مین بڑھائے، اور حسب ذیل مآخذ کے اقتباسات تاریخی ترتیب سے شائع کیے،

۱- چہار مقالہ عروضی سمرقندی،

۲- مرصاد العباد، نجم الدین رازی،

۳- تاریخ الحکما قفطی،

۴- نزہۃ الارواح شہرزوری،

۵- آثار البلاد، قزوینی،

۶- جامع التواریخ فضل اللہ،

۷- فردوس التواریخ،

۸- تاریخ الفی، ٹھٹھوی،

۹- کشف الظنون، حاجی خلیفہ،

۶- علامہ عبد الوہاب قزوینی ایران کے موجودہ علمار مین نہایت لائق اور وسیع النظر عالم ہین، (ان سے مجھے ملاقات کی عزت پیرس مین ۱۹۲۰ء مین حاصل ہوئی ہے) انھون نے پروفیسر براؤن کے زیر نگرانی گب میموریل سیریز کی متعدد کتابون کا نہایت خوبی کیساتھ تصحیح و تحشیہ کیا اور تبصرہ لکھا، انھین مین عروضی سمرقندی کا چہار مقالہ بھی ہے، جسکی تصحیح و تحشیہ اور ضمیمہ نگاری کی خدمت ۱۹۰۹ء

مین علامہ موصوف نے ادا کی ہے، اس ضمیمہ مین انھون نے خیام کے متعلق پروفیسر براؤن کی تحریر کا خلاصہ فارسی مین نقل کر کے بعض جزئی باتین اپنی طرف سے بڑھائی ہین،

اصل ماخذون مین قزوینی نے صرف ایک ماخذ یعنی خاقانی کے ایک شعر کا اضافہ کیا ہے، جسمین خیام کا نام آیا ہے، اور ان ماخذون کی تاریخی ترتیب یہ رکھی ہے،

۱- چہار مقالہ عروضی سمرقندی، تالیف ۵۵۰ھ، (تقریباً)

۲- خاقانی المتوفی ۵۹۵ھ کا ایک شعر،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری، (۵۸۶ھ یا ۶۱۱ھ)

۴- مرصاد العباد شیخ نجم الدین دایہ تالیف ۶۲۰ھ

۵- تاریخ کامل ابن اثیر زیر حوادث (۴۶۷ھ) تالیف ۶۲۸ھ

۶- اخبار العلماء باخبار الحکماء جمال الدین قفطی تالیف ۶۲۴ھ یا ۶۴۶ھ،

۷- آثار البلاد زکریا قزوینی تالیف ۶۷۴ھ

۸- جامع التواریخ رشید الدین فضل اللہ المقتول ۷۱۸ھ

۹- فردوس التواریخ مولانا خسرو ابرقوہی تالیف ۸۰۸ھ

۱۰- تاریخ الفی احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی تالیف ۱۰۰۰ھ

دوسرے ماخذ اس کے بعد ایک سو سال پہلے تک کسی شخص نے خیام کے حالات و سوانح کے متعلق کسی نئے ماخذ کا اضافہ نہین کیا، لیکن اگر عام فارسی تاریخون اور تذکرون کی تلاش کیجائے، توان دس مذکورۂ بالا ماخذون پر دس کا اور اضافہ ہو سکتا ہے، مثلاً تاریخون مین تاریخ گزیدہ، روضۃ الصفا اور

حبیب السیر کا، اور تذکرون مین ہفت اقلیم امین رازی، دولت شاہ سمرقندی، آتشکدۂ آذر، ید بیضا آزاد، مجمع الفصحا، ہدایت اور مجمع الغرائب سندیلوی کا، مگران کتابون مین کوئی نئی بات نہین، محض نام ہے یا انھین پرانی باتون کا اعادہ و تکرار ہے، لیکن قدامت کے خیال سے جہان صرف چند لفظون کی خاطر مرصاد العباد اور آثار البلاد کا حوالہ ضروری تھا، وہان تاریخ گزیدہ جو ۷۳۰ھ کی تالیف ہے، ناقابل التفات نہین ہے،

دو نئے قدیم ترین ماخذ
۱۔ خریدۃ القصر

ابھی حال مین قدامت کے لحاظ سے خیام کے متعلق دو نہایت ہی قدیم ماخذون کا پتہ چلا ہے جنمین سے ایک عماد کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر ہے اور دوسری ابوالحسن بیہقی کی تاریخ الحکماء ہے، عماد الدین کاتب اصفہانی نے ۵۷۲ھ مین خریدۃ القصر کے نام سے عربی مین شعراء اور ادباء کا تذکرہ لکھا تھا، اس کتاب کا نسخہ کتبخانۂ لیڈن مین ہے، شعرائے خراسان کے ضمن مین اس کے ۲۳۸ ورق پر عمر خیام کا حال ہے، اس کا حوالہ عبد الوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ کے آخری ضمیمہ (ص ۳۵۹) مین دیا ہے، مگر افسوس ہے، کہ قزوینی نے یہ کتاب خود نہین دیکھی اور نہ عبارت نقل کی ہے، صرف کتبخانۂ مذکور کی فہرست مرتبۂ ڈوزی مین اسکا ذکر اسکی نظر سے گذرا ہے، مین نے کتبخانۂ مذکور سے اس عبارت کے حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر افسوس کہ کامیابی نہین ہوئی،

محمد بن محمد عماد الدین کاتب الاصفہانی ایرانی تھا، اصفہان مین ۵۱۹ھ مین پیدا ہوا، بڑا حصہ بغداد مین وزیر ابن ہبیرہ المتوفی ۵۶۰ھ کی خدمت مین گذارا، پھر اتابک نور الدین شہید کے دربار موصل مین، پھر سلطان صلاح الدین ایوبی کے دربار مین، مصر و شام مین، اور آخر مین شام مین ۵۹۷ھ مین انتقال کیا، اس نے انوشروان خالد کی کتاب تاریخ سلجوق کی عربی کی، اور البرق الشامی اور

الفتح القدسی (فتح بیت المقدس کی تاریخ) اور خریدۃ القصر جریدۃ العصر نامی کتابین تالیف کین، اس خریدۃ القصر مین اس نے عراق، عجم، شام، جزیرہ، مصر، اور مغرب (شمالی افریقہ) کے ان شعراء کے حالات لکھے ہین، جو ۵۰۰ھ کے بعد سے لیکر ۵۷۲ھ تک گذرے[1]، انھین مین خیام کا نام بھی ہی،

عمادِ کاتب کی تمام کتابین مقفّٰی اور مسجع عربی مین ہین، مین یقین کرتا ہون کہ قاضی اکرم قفطی نے جو عماد کے کچھ ہی دنون کے بعد شام مین پیدا ہوا، اور جو سلاطین ایوبی سے وابستہ تھا، اور جس کے سامنے عماد کی تصنیفات کا ذخیرہ بے شبہہ ہوگا، اس نے اپنی کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء مین جسکو اس نے ۶۲۴ھ اور ۶۴۶ھ کے درمیان لکھا ہے، خیام کا حال عماد کاتب کی اسی خریدہ ہی سے حرف حرف نقل کیا ہے، کیونکہ اس موقع کی عبارت قفطی کے طرز و روش کے برخلاف، عماد کاتب کی عبارت کی طرح سرتاپا مسجّع و مقفّٰی ہی، عماد کو اصفہان کی ولادت اور عراق و بغداد کی اقامت کے سبب سے خیام سے پوری واقفیت ہوگی، اور اسی لیے صرف اُسی نے خیام کے ورودِ بغداد کی اطلاع ہم پہنچائی ہے، عمادِ کاتب مدرسۂ نظامیہ کا تعلیم یافتہ، فقیہ و محدّث تھا، یہی سبب ہے کہ اوس نے خیام کو اچھے لفظون سے یاد نہین کیا ہے،

۲۔ تاریخ الحکماء ابو الحسن بیہقی، | لیکن عماد کاتب سے بھی متقدم ایک اور ماخذ کا ابھی حال مین پتہ چلا ہے، یہ کتاب حکمائے اسلام کے حالات مین ظہیر الدین ابو الحسن بیہقی المتوفی ۵۶۵ھ کی کتاب تاریخ حکماء الاسلام ہے، برلن یونیورسٹی لائبریری مین اسکا ایک نسخہ ہے، یہ وہی شخص ہے، جسکا حوالہ مولانا ابو الحسن ابرقوہی نے جامع التواریخ مین دیا ہے، ظہیر الدین کا باپ خیام کا دوست تھا، یہ اپنے باپ

---

[1] دیکھو ابن خلکان،

کے ساتھ کمسنی مین ۵۰۷ھ مین خیام سے ملا تھا، اُس نے اپنی یہ کتاب ۵۴۹ھ مین لکھی ہی، اس نسخہ کی وہ عربی عبارت جسمین خیام کا تذکرہ ہے، ڈاکٹر ویل صاحب نے برلن سے نقل کرکے بھیجی، اور بولیٹین آف دی اسکول آف اورنٹیل اسٹڈیز لنڈن انسٹی ٹیوشن مین فروری ۱۹۲۹ء کی اشاعت مین شایع ہوئی[۱]

تاریخ حکماء الاسلام بیہقی جسکا دوسرا نام تتمۂ صوان الحکمۃ ہے، اس کا فارسی ترجمہ رشید الدین فضل اللہ المقتول ۷۱۸ھ کے بیٹے غیاث الدین کے زمانہ مین دُرّۃ الاخبار و لمعۃ الانوار کے نام سے کیا گیا تھا، اور اورنٹیل کالج میگزین لاہور نے اپنے مفید سلسلہ مین اس کتاب کو شائع کرکے علم و فن پر احسان کیا ہی، اسمین بھی (ص ۸۰) عمر خیام کے وہی حالات جو بیہقی مین ہین، مذکور ہین،

خیام کے تین اصلی ماخذ

اب ثابت ہوگیا ہی کہ خیام کے سوانح کے اصلی اور قدیم ترین ماخذ صرف تین ہین، ایک بیہقی کی کتاب تاریخ الحکماء، جسکا مصنف خیام سے کمسنی مین ملا تھا، اور اُس کا باپ خیام کا دوست تھا، اور خیام کا داماد خود اُسکا دوست تھا، دوسری کتاب چہار مقالہ ہے، جسکا مصنف نظامی عروضی سمرقندی ۵۰۶ھ مین اور اُس کے پس و پیش خیام سے ملتا رہا تھا، اور تیسری کتاب خریدۃ القصر ہی جسکا مصنف عماد کاتب اصفہانی، غالباً خیام کی زندگی مین ۵۱۹ھ مین سلجوقیہ کے دار السلطنۃ اصفہان مین پیدا ہو چکا تھا، ان کے علاوہ بقیہ تمام کتابین جنمین خیام کے حالات ہین وہ کم و بیش انھین سے بعینہ یا حذف و اضافہ کیساتھ منقول ہین، شہرزوری کا بیشتر مواد بیہقی سے ماخوذ ہے، قفطی مین جو کچھ ہے وہ میرے خیال مین عماد کاتب کی خریدہ سے نقل ہے،

دو نئے متاخر ماخذ

متاخرین مین دو نام اور ذکر کے قابل ہین،

---

[۱] مولوی محمد شفیع صاحب (اورنٹیل کالج لاہور) نے اس مقالہ کی تحریر کے بعد مجھ سے زبانی فرمایا کہ انھون نے پچھلی اورنٹیل کانفرنس منعقدہ لاہور (۱۹۲۸ء) مین خیام کے اس نئے ماخذ پر کوئی مضمون پڑھا تھا، جو ابھی تک میری نظر سے نہین گذرا ہے،

۱- استظہار الاخبار | دولت شاہ سمرقندی نے (ضمناً) اپنے تذکرۃ الشعراء مین جو ۸۹۲ھ مین لکھی گئی ہے، خیام کا حال تاریخ استظہاری سے جسکا اصلی نام استظہار الاخبار ہے، نقل کیا ہے، اس کے مصنف کا نام قاضی احمد دامغانی ہے، اس کتاب کا حوالہ تاریخ گزیدہ کے مقدمہ مین موجود ہے، تاریخ گزیدہ ۷۳۰ھ کی تصنیف ہے، اس لیے یہ تاریخ استظہاری لامحالہ ساتوین صدی کے آخر یا آٹھوین کے شروع کی تصنیف ہو گی، اس کتاب اور اس کے مصنف کا نام حاجی خلیفہ چلپی نے لیا ہے، مگر زمانہ نہین بتایا ہے،

۲- دہ فصل تبریزی | اسی طرح ترک شاعر و مؤرخ عالی نے ربیع المرسوم و تربیع المنظوم کے نام سے ۱۰۰۲ھ مین خیام کے رباعیات کا رباعی بہ رباعی جو جواب لکھا ہے، اُس کے مقدمہ مین خیام کے حالات بھی لکھے ہین، اُس نے ان حالات کے دو ماخذ دیئے ہین، ایک تاریخ استظہاری بواسطۂ دولت شاہ، دوسرا مولانا احمد بن حسین الرشید تبریزی کا رسالہ دہ فصل، ایک کسی اور کتاب سے بھی حالات نقل کئے ہین، مگر وہ تمامتر لغو و لاطائل ہین،

اس ربیع المرسوم کا قلمی نسخہ[1] جس کے ساتھ کچھ اور بھی فارسی و ترکی کے رسائل ہین، دار المصنفین کے کتبخانہ مین ہے، یہ نسخہ ترکی طرزِ خط مین ہے، زبان فارسی ہے، اصل مین کسی ترک عالم کی ملکیت معلوم ہوتا ہے، اس پر ایک ترک شیخ کی یہ عربی عبارت درج ہے،

"استصحبہ الشیخ مصطفٰے ابن شیخ علی الخلوتی فی مدینۃ القسطنطنیۃ"،

اور اس کے نیچے سنہ ۱۱۰۰ھ درج ہے، بہر حال یہ گیارہوین صدی کا نسخہ ہے،

افسوس ہے کہ "دہ فصل" اور اُس کے مصنف مولنا احمد بن حسین رشید تبریزی سے ہم ناواقف ہین،

[1] اس نسخہ پر برادر عزیز سید نجیب اشرف ندوی سابق رفیق دار المصنفین نے چند سال ہوئے نیرنگ خیال لاہور مین ایک تبصرہ لکھا ہے،

اور اُس سے زیادہ بدقسمتی یہ ہے کہ اس نسخۂ مذکور کا درمیان سے ایک صفحہ غائب ہی جس سے جو کچھ بھی معلوم ہوسکتا تھا، اس سے بھی محرومی ہو گئی، لیکن سب سے زیادہ اہم یہ ہے کہ رسالۂ تبریزی کے مصنف کے حوالہ سے عالی نے چہار مقالہ کا وہ حصہ نقل کیا ہے، جو خیام کی وفات اور اسکی گل پوش قبر کی کیفیت پر مشتمل ہے، اور اسمین ایک ایسا اہم اختلاف ہی جس سے خیام کی تاریخِ وفات کا زمانہ ہی بدل جاتا ہی، اور اس سے زیادہ اہم یہ ہے کہ یہ عبارت چہار مقالہ کے خود مصنف عروضی سمرقندی کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخہ کے حاشیہ سے منقول ہے،

اصل وصایائے نظام الملک جعلی نہین،

ماخذ کے سلسلہ مین ہم نے نظام الملک طوسی کی کتاب دستور الوزرا، یا وصایائے نظام الملک کا نام نہین لیا ہے، کیونکہ ژوکووسکی ڈاکٹر راس، ہوٹسما، اور پروفیسر براؤن کی تحقیقات کے بعد سے اکثر مستشرقین اس کو اس لئے جعلی کتاب قرار دیتے ہین کہ اوس کے دیباچہ مین نظام الملک کی زبان سے عمر خیام اور حسن بن صباح کی ہمدرسی و ہمسنی کی وہی داستان درج ہے، جس کو ان مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس کے مطابق عمر خیام اور حسن صباح کی عمرین سو برس سے بھی زیادہ ماننی پڑینگی، ماننے سے انکار کر دیا ہے، حالانکہ اس داستان کے علاوہ جو دیباچہ مین ہے اصل کتاب کے اندر اُس کے نظام الملک کے ممنونِ قلم نہ ہونے کی کوئی دوسری شہادت موجود نہین ہے، البتہ یہ تو ظاہر ہے، جیسا کہ اس کے دیباچہ مین تصریح بھی ہے، کہ یہ کتاب نظام الملک کے بہت بعد بلکہ کئی سو برس کے بعد مرتب ہوئی، اور اس کے خاندان کی بارہوین پشت کی ایک یادگار کے نام معنون کیگئی ہی، لیکن ساتھ ہی جامع نے یہ تصریح بھی کر دی ہے، کہ یہ کتاب نظام الملک کے ادن خاص تحریری اور سینہ بسینہ نصائح سے مرتب کیگئی ہے، جو اس نے اپنے بیٹے فخر الملک کو اس غرض

سے کیے تھے تاکہ وہ وزارت کی مشکلات کو پوری طرح سمجھ سکے، اب اگر یہ صرف اس بنا پر کہ یہ کتاب نظام الملک کے بعد ترتیب پائی، نظام الملک کی تصنیف نہین قرار پاسکتی، تو سیاست نامہ بھی جو متفقاً نظام الملک کی ملکیت ہی مشکوک نظر سے دیکھی جاسکتی ہے، کہ نظام الملک کے کتابدار کے اضافے اس کے آخر مین تصریحاً مذکور ہین، مگر باانہمہ اس کتاب کے استناد اور وثوق مین کسی کو کوئی شک نہین، پھر محض ایک دیباچہ کے اضافہ اور مسودہ کی نئی ترتیب سے وصایا کو استناد اور وثوق کے درجہ سے کیون گرادیا جاتا ہی، اس پر مزید بحث آیندہ آئیگی،

زبان، طرز ادا، بے تکلفانہ چھوٹے چھوٹے فقرے، سادگی بیان، ہر چیز اس کو سیاست نامہ کے ہم پلہ اور مشابہ قرار دیتی ہے، اور اس سے زیادہ یہ کہ اس مین سلجوقی سلاطین کے جو واقعات اور اسرار بیان کیے گئے ہین، ان کو کوئی دوسرا بناکر نہ گھڑ سکتا ہے، اور نہ جان سکتا ہی، دوسرے تاریخی واقعات بھی بڑی صحت اور خوبی کیساتھ اسمین لکھے گئے ہین، اس قسم کی کتابون مین نامون کی یا سنین کی غلطیون کا کہین کہین ہوجانا ان کے جعلی ہونے کی شہادت نہین، کہ یہ کوئی تاریخ کی کتابین نہین، بلکہ محاضراتی یا سیاسی ہین، اور تاریخ و سنین ان کا اصلی نہین ضمنی مقصد ہی،

خود چہار مقالہ کس درجہ اہم اور قابل قدر کتاب ہی، مگر علامہ قزوینی کے تبصرہ سے معلوم ہوسکتا ہی کہ عروضی نے اسماء اور سنین مین کتنی جگہ غلطیان کی ہین مگر یہ شی اسکے جعلی ہونے کا ثبوت نہین

[1] پروفیسر اقبال (اورنٹیل کالج لاہور) نے کالج مذکور کے سہ ماہہ رسالہ (نومبر ۱۹۲۷ء) میں اس پر ایک مفید مضمون لکھا ہی، مجھے خوشی ہے کہ پروفیسر صاحب نے اپنی گذشتہ رائے میں ترمیم فرمائی، اور میں نے معارف (فروری ۱۹۲۴ء) میں ان کے جواب میں اس کتاب کی نسبت جو لکھا تھا، اس کا ثبوت چند سال کے بعد انھوں نے خود اپنے اس مضمون میں پیش فرمادیا، میرے فقرے یہ تھے "لیکن دوران بحث میں، ابھی کئی باتین (ڈاکٹر صاحب کے لیے محتاج ثبوت ہیں، لیکن میں نے) فی الحال ان کو تسلیم کرلیا ہی، مثلاً خیام کی تاریخ وفات کا مسئلہ، وصایائے نظام الملک کے تمام تر جعلی اور فرضی ہونے کی بحث"

اور رؤیا یا تو اس عیب سے غالباً خالی ہے، پھر دیباچہ کے ایک قصہ کے فرضی ہونے سے کل کتاب کو جعلی قرار دینا بدگمانی کی انتہا ہے، اور پھر اس قصہ کا فرضی اور جعلی ہونا بھی کسی مستند دلیل سے ثابت نہین،

خیام کے قدیم ماخذون کی ترتیب

اس تفصیل سے معلوم ہوگا، کہ سوانحِ خیام کے ماخذون کی صحیح زمانی ترتیب حسب ذیل ہے،

۱- تاریخ حکماء الاسلام (یا تتمۂ صوان الحکمۃ) ظہیر الدین ابو الحسن بیہقی تالیف سنہ ۵۴۹ھ

۲- چہار مقالہ عروضی سمرقندی تالیف سنہ ۵۵۲ھ،

۳- خریدۃ القصر عماد الدین کاتب اصفہانی تالیف سنہ ۵۷۲ھ

۴- نزہۃ الارواح شہرزوری تالیف مابین سنہ ۵۸۶ھ، سنہ ۶۱۱ھ،

۵- اخبار الحکماء قفطی تالیف سنہ ۶۲۴ھ، سنہ ۶۴۶ھ،

اس کے بعد وہی ترتیب ہے جو اوپر گذر چکی، البتہ متاخرین مین قاضی احمد دامغانی کی استظہار الاخبار (سنہ ؟ھ) حمد اللہ مستوفی کی تاریخ گزیدہ (سنہ ۷۳۰ھ) مولانا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی دہ فصل اور عالی رومی کی ربیع المرسوم (سنہ ۱۰۰۲ھ) بڑھانا چاہیئے،

رباعیات کے چند نئے محققین مغرب

یورپ مین حال مین خیام پر چند اور فضلا نے بھی بحثین کی ہین،

۱- اوٹو روتھفیلڈ Otto Rothfeld نے عمر خیام اور اس کے زمانہ "Umar Khayyam and his age" پر ایک کتاب ۹۸ صفحون مین سنہ ۱۹۲۲ء مین لکھی، اور تاراپور والا بمبئی نے شائع کی ہے، ۴۷ صفحون مین خیام کے حالات کی تحقیق، اور بقیہ مین رباعیات پر بحث ہے، کتاب گو حشو و زوائد سے پاک نہین، مگر فلسفی خیام کو اس نے سمجھنے کی سب سے بہتر کوشش کی ہے،

۲- ڈچ فاضل کرسیتن زن A. Christensen نے رباعیات خیام کا ایک نیا ایڈیشن [illegible]
مطبوعہ نسخون سے مقابلہ کر کے ابھی حال مین شائع کیا ہے، اور رباعیات کی تعیین کے بعض اصول وضع کئے
۳- جرمن فاضل فریڈرک روزن F. Rosen نے ۱۹۲۵ء مین رباعیات خیام کا ایک
نیا نسخہ برلن کے مطبع کاویانی سے شائع کیا، اور اس پر فارسی مین ایک دیباچہ لکھا، جسمین کرسیتن زن
تک کے تمام معلومات اور علامہ قزوینی کے بعض نئے انکشافات متعلقہ رباعیات کا اضافہ کیا، پھر
۱۹۳۰ء مین فریڈرک روزن نے میتھیون پریس لندن مین اپنے ایڈیشن کا انگریزی ترجمہ شائع کیا، اور
اس پر انگریزی مین ایک مقدمہ بڑھایا، جسمین برلن کی سرکاری لائبریری کے مشرقی حصہ کے ناظر ڈاکٹر
ویل کے بتانے سے خیام کے ایک نئے رسالہ نوروزنامہ پر تبصرہ لکھا،

چند مشرقی محققین

عربی مین خیام کے متعلق سب سے بہتر ودیع البستانی کا وہ مضمون ہے جو رباعیات خیام
کے عربی ترجمہ کیساتھ شائع ہوا ہے، مگر غالبًا وہ کسی ترکی مقالہ سے ماخوذ ہے، ہماری اردو زبان مین خیام
کے متعلق صرف دو کتابین ذکر کے قابل ہین، ایک علامہ شبلی کی شعر العجم کی پہلی جلد مین عمر خیام کا مختصر
لیکن مستند احوال، اور اُنکی رباعیات اور خیالات پر فلسفیانہ تبصرہ، دوسری مولوی عبد الرزاق صاحب
کانپوری کی نظام الملک طوسی، جس کے ضمیمہ مین انھون نے خیام کا نہایت مبسوط حال لکھا ہے، مگر افسوس
ہے کہ اسمین بکثرت غلطیان ہین، ان دونون کے سوا اردو مین جو کچھ کسی نے لکھا ہے، وہ انھین دونون کی
نقالی ہے، اور یا انگریزی دیباچون کا ترجمہ ہے، ترکی مین دانش کا ترجمہ ابھی حال مین شائع ہوا ہے،
اس کا مقدمہ بھی اچھی تحقیق کیساتھ لکھا گیا ہے،

واقعاتِ خیام کے چند سنین

خیام کے حالات و سوانح لکھنے سے پہلے اس کے سنین کی تعیین کی کوشش ضروری ہے کسی انسان کی تاریخ کے لیے سالِ ولادت پہلی چیز ہے، مگر یہان یہ حال ہے کہ مشرق و مغرب دونون دنیاؤن کے علمائے تاریخ اسکے سالِ ولادت کا کوئی سراغ نہ پا سکے، اُسکا سالِ وفات گو مشرق و مغرب دونون مین عموماً ۵۱۷ھ بیان کیا جاتا ہے، مگر اُسکی تعیین کی بھی کوئی قدیم سند ہاتھ مین نہین ہے، خیام کے واقعات کے صرف چار سنین ہم کو معلوم ہین، جو بترتیب حسب ذیل ہین،

۱- سنہ ۴۶۷ھ مین ہم اسکو پہلے پہل ملک شاہ سلجوقی کے رصدخانہ مین پاتے ہین،[1]

۲- اس کے بعد ۵۰۶ھ مین اُس سے نظامی عروضی سمرقندی بلخ مین ملتا ہے،[2]

۳- ۵۰۵ھ یا ۵۰۷ھ مین ابوالحسن بیہقی (مصنف تاریخ الحکما) اپنی کمسنی مین اس سے ملا تھا[3]

۴- ۵۰۸ھ مین عروضی نظامی کے بیان کے مطابق خیام نے سلطان کے شکار کے لئے

---

[1] تاریخ کامل ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ [2] چہار مقالہ عروضی ص ۶۲ طبع بریل گب، [3] فردوس التواریخ کے مصنف مولانا ابرقوہی کی جو عبارت ژوکوفسکی نے نقل کی ہے، اسمین ۵۰۵ھ ہے، لیکن خود بیہقی کی جو اصل عبارت بلیٹن آف اورینٹل اسٹڈیز لندن مین چھپی ہے، اسمین ۵۰۷ھ ہے،

زائچہ تیار کیا،[51]

۵- ۵۳۰ھ سے کچھ پہلے اُس نے وفات پائی،[52]

عمر خیام کے بقیہ سنین کی تعیین کیلئے ہم یہ کوشش شروع کرتے ہین، کہ اس کے تعلق کے سلسلہ سے جتنے اشخاص کے نام ملتے ہین اُن کے سنین کے ذریعہ سے کوئی نتیجہ پیدا کیا جائے، اس سلسلہ مین سب سے پہلی چیز نظام الملک اور حسن صباح کی ہمسنی اور معاصرت کی داستان ہے، کہ اگر یہ ثابت ہو جائے تو نظام الملک اور حسن صباح جنکے اکثر سنین معلوم ہین اُن کے تطابق سے خیام کے سنین کی بھی تعیین کیجا سکتی ہے، اور اگر یہ چیز ثابت نہین ہوتی تو خیام کی تاریخ سے ایک پردہ اُٹھ جاتا ہے،

---

[51] چہار مقالہ صت۶۳، گب،
[52] چہار مقالہ صت۶۲، گب

مشہور داستانِ معاصرت کی تنقید

نظام الملک کی معاصرت!

نظام الملک طوسی وزیر آل سلجوق کی ولادت اور شہادت کی تاریخ بالاتفاق سب کو معلوم ہے، یعنی ۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ[1] مین وہ پیدا ہوا، اور ۴۸۵ھ مین اُس نے شہادت پائی، مشرق کے عام تذکرہ نویسون کی طرح اگر عمر خیام اور حسن صباح کو نظام الملک کا ہمدرس وہمسن تسلیم کرلیا جائے، تو ماننا پڑیگا، کہ خیام اور حسن صباح کی ولادت بھی ۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ کے قریب قریب ہو، لیکن اس ہمدرسی وہمسنی کا ثبوت اس داستان کے ثبوت پر موقوف ہے جسکا ابھی ہمکو جائزہ لینا ہے،

یہ داستان وہ مشہور قصہ ہے، کہ خیام حسن صباح، اور نظام الملک طوسی ہمسن ، اور نیشاپور مین امام موفق کی درسگاہ مین ہم سبق تھے، وہین انھون نے باہم یہ طفلانہ معاہدہ کیا تھا کہ امام موفق کے شاگردون مین کوئی نہ کوئی بڑے عہدہ پر پہنچتا ہے، اس لیے ہم مین سے جو کوئی کسی بڑے عہدہ پر پہنچے وہ دوسرے دونون، دوستون کو بھی اپنی دولت مین شریک کرے، اس پیشینگوئی کو بالآخر زمانہ نے صحیح ثابت کردیا، اور نظام الملک وزیر سلطنت ہوگیا، معاہدہ کے مطابق اُسنے خیام کو ایک گرانقدر

[1] عام تاریخون میں نظام الملک کی ولادت ۴۰۸ھ میں ملتی ہے، لیکن علی بن زید بیہقی المولود ۴۹۹ھ والمتوفی ۵۶۵ھ کی تاریخ بیہقی میں اس کی ولادت کا سال ۴۱۰ھ سنہ عشر واربع مایۃ مذکور ہے، (دیکھو اقتباس تاریخ مذکور بعنوان خاندان سیدالوزراء نظام الملک دراورنٹیل کالج میگزین لاہور نومبر ۱۹۲۸ء منقول از نسخہ برٹش میوزیم لندن،)

سالانہ وظیفہ دیا، اور وہ اپنی علمی تحقیقات مین مصروف ہوگیا، لیکن حسن صباح نے دربار مین پہنچکر ایسی سازش کی کہ جس سے خود نظام الملک کی جڑ اوکھڑ جاتی آخر وہ ناکام ہوا، اور مصر جاکر اسماعیلی داعیون مین شامل ہوگیا، یہ قصہ پہلے عموماً بڑی عقیدت کیساتھ تسلیم کیا جاتا تھا، لیکن بعد کو یورپ کے چند مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس ہمسنی اور معاصرت کے تسلیم کرنے سے خیام اور حسن صباح کی عمرین سو برس سے زیادہ کی ماننی پڑینگی، اس داستان کو مشتبہ اور ناقابل اعتبار قرار دیا، ایک دلچسپ تاریخی قصہ کے تحقیق کی عدالت سے اسطرح مسترد ہوجانے سے تاریخ کی دلچسپی کا خون ہوتا ہی، اس لیے ضرورت ہے کہ اس پر ہمدردی سے غور کیا جائے،

اس قصہ کے اصلی ماخذ

اس قصہ کے سب سے پرانے ماخذ دو ہین، ایک وصایاے نظام الملک جسمین نظام الملک ہی زبان سے یہ قصہ بیان ہوا ہی، اور دوسرا جامع التواریخ فضل اللہ رشید (مقتول ۷۱۸ھ) حسن بن صباح کے قلعۂ الموت کے خاص کتب خانہ مین سرگذشت سیدنا کے نام سے حسن صباح کی ایک مختصر سوانح بھی تھی، ہلاکو خان نے جب ۶۵۴ھ مین الموت پر قبضہ کیا، تو اپنے مسلمان درباری امیر عطار الملک جوینی کو اُس کتبخانہ کے جلانے کا حکم دیا عطار الملک نے اسمین سے یہ رسالہ الگ کرلیا، یہی رسالہ اسماعیلیون کی تاریخ کا اصلی سرمایہ ہی، جس سے خود عطار الملک نے اپنی تصنیف مین اسماعیلیون کی تاریخ مین کام لیا ہے، اور اسی رسالہ کے معلومات کو بعد کو فضل اللہ نے اپنی تاریخ مین استعمال کیا ہی، اس طرح یہ واقعہ ایک بڑی سند رکھتا ہے،

دوسری طرف یہ واقعہ اُس کتاب (وصایاے نظام الملک) کے اس دیباچہ مین مذکور ہی، جو نظام الملک کی طرف منسوب ہے، لیکن جس کے نظام الملک کی طرف غلط طور سے منسوب ہونے

پر ابتک کوئی دلیل نہین پیش کیجا سکی ہی،

یہ واقعہ تین شخصیتون سے متعلق ہی، خیام، حسن بن صباح، اور نظام الملک، ابتک دنیا نے اس مقدمہ کے صرف دو گواہون کی شہادتین سنی ہین ایک حسن صباح کی، جو "سرگذشت سیدنا" مین موجود ہے، اور دوسری نظام الملک کی، جو وصایا کے دیباچہ مین ہی، مقدمہ کا تیسرا گواہ ابتک چپ تھا، یعنی خیام کی کوئی شہادت موجود نہ تھی، لیکن اب یہ تیسری شہادت بھی حاصل ہو گئی ہی،

خیام کی شہادت خیام کی اُن تصنیفات مین سے جنکا اُسکے سب سے پرانے سوانح نگار بیہقی نے ذکر کیا ہی، ایک رسالہ کتاب الکون والتکلیف ہی، یہ رسالہ مصر مین ۱۹۱۷ء مین چھپا ہی[۱]، اُس کے صفحہ (۱۷۰) مین خیام، ابن سینا کا ذکر کرتا ہی، کہتا ہے، کہ "اس مسئلہ پر شاید مین نے اور میرے استاد بو علی سینا نے خوب غور کر لیا ہے"، اصل عبارت یہ ہے،

ولعلی ومعلمی افضل المتاخرین الشیخ الرئیس	اور شاید مین نے اور میرے استاد پچھلے فلسفیون مین
ابا علی الحسین بن عبد اللہ بن سینا	سب سے بہتر ابو علی حسین بن عبد اللہ بن سینا بخاری
البخاری اعلی اللہ درجتہ قد امعنّا	نے (خدا اُس کا درجہ بلند کرے) اس مسئلہ مین
النظر فیہا، (ص ۱۷۰)	خوب غور کر لیا ہے،

ابو علی سینا کی وفات بالاتفاق سنہ ۴۲۸ھ مین ہوئی ہے، اور فلسفہ کی شاگردی کے لیے کم از کم اٹھارہ برس کی عمر بھی مانی جائے، تو سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۱ھ تک خیام کی تاریخ ولادت قرار دینی پڑے گی،

۱ یہ رسالہ مصر کے مطبع سعادت مین چھپا ہے، اور اُس کا قلمی نسخہ سنہ ۶۹۹ھ یعنی خیام کے تقریباً پونے دو سو برس کے بعد کا لکھا ہوا انور الدین بک مصطفےٰ مصری کے کتب خانہ مین ہے، جس سے نقل لے کر اس مجموعہ مین شائع کیا گیا ہے،
(دیکھو مطبوعہ رسالہ کا خاتمہ)

جو خود نظام الملک کی تاریخِ ولادت ہی،

عبارتِ بالا سے مقدمہ کے تیسرے گواہ کی شہادت معلوم ہوتی ہی،

اس قصہ کی صحت کے دوسرے امکانات

اگر اس قصہ مین ہمسنی کے بجائے صرف اُن کی ہمدرسی کے ثبوت پر قناعت کیجائے تو اس کی صحت کے بہت سے امکانات پیدا ہو جاتے ہین،

۱- نظام الملک گو سن مین بڑا تھا، مگر تعلیمی نصاب مین وہ چھوٹا تھا، اور اس طرح حسن صباح اور خیام عمر مین چھوٹے ہو کر بھی اس کے ہمدرس ہو سکتے تھے،

۲- یہ ہمدرسی مکتبی تعلیم مین نہ تھی، بلکہ اعلیٰ تعلیم مین تھی جسمین عمرون کا تفاوت، ہمدرسون مین ممکن ہی،

۳- امام موفق جنکی درسگاہ کا اس قصہ مین ذکر ہی، وہ ایک تاریخی شخصیت ہی، اور یقیناً وہ اس زمانہ مین ایسے ہی خوش نصیب شیخ وقت تھے،

اب ان مین سے ہر ایک امر کی تحقیق کی کوشش کرنی ہی،

ہمدرسی کا امکان

مین نے اپنے ایک مضمون "عمر خیام اور شعر العجم" شائع شدہ معارف (فروری ۱۹۲۴ء) مین یہ ثابت کیا ہے، کہ اگر سنہ ۵۱۷ھ تک خیام کی تاریخِ وفات تسلیم کیجائے، جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے اور سنہ ۴۲۵ھ مین بھی خیام اور حسن صباح کی پیدائش مانی جائے، تو سنہ ۴۴۰ھ مین جو اُن کے استاد امام موفق کی تاریخِ وفات ہی، ہمسنی تو نہین، مگر ہمدرسی ممکن ہی، کہ یہ ہمدرسی ابجد خوانی مین نہ تھی، جیسا کہ غلطی سے عام طور پر سمجھا جاتا ہی[۱]، بلکہ دینیات کے اعلیٰ درس مین تھی، امام موفق ہبۃ اللہ، شافعیہ کے امام اور رئیسِ وقت تھے، اور اُن کی مجلس مین علمار و فضلار کا جمگھٹا لگا رہتا تھا، وہ حدیث و فقہ کا درس دیتے

---

[۱] چنانچہ آتشکدہ آذر مین ہی: "مذکور است کہ با نظام الملک و حسن صباح طفل یک دبستان بودہ" (ص ۱۳۹ بمبئی)

تھے، خود وصایا مین لکھا ہی، کہ "درس قرآن و حدیث" یعنی یہ قرآن وحدیث کے درس مین شرکت تھی، جسکے لیے خاصی بڑی عمر چاہیئے، مکتب نشینی اور ابجد خوانی مین نہین جس کے لیے کمسنی کی حاجت ہی،

"سرگذشت سیدنا" مین اس قصہ کو جہان بیان کیا ہی، وہان تصریح ہی کہ سترہ سال کی عمر کے بعد حسن صباح نیشاپور کی درسگاہ مین نظام الملک کا شریکِ درس ہوا" اس سے بھی ثابت ہوتا ہے، کہ یہ بچپن کے طفلانہ مکتب کا واقعہ نہ تھا، بالکل اچھی خاصی عمر کی درسگاہِ علوم عالیہ کا واقعہ ہے، اور یہ بالکل ممکن ہی، بلکہ واقعہ ہے، کہ نظام الملک کی تعلیم دیر سے شروع ہوئی، جیسا کہ اُس کے حالات مین سب نے لکھا ہی، کہ "پہلے اُس نے قرآن حفظ کیا، پھر اپنے وطن طوس کے دیہات مین فقہ کی تعلیم پائی، اس کے بعد نیشاپور بھیجا گیا" ان تعلیمی منازل کو طے کرنے کے لیے خاصی بڑی عمر درکار ہی،

سلجوقیون نے سنہ ۴۲۹ھ مین نیشاپور فتح کیا، اور امام موفق سنہ ۴۰۷ھ سے سنہ ۴۴۰ھ تک مسندآرا‌ے درس و موعظت رہے، اور نظام الملک نے چار برس ان کے درس مین شرکت کی، پھر وہ غزنین و بلخ گیا، اور داؤد سلجوقی کے قائم مقام گورنر ابوعلی بن شادان کی نوکری کی، داؤد نے سنہ ۴۳۰ھ کے بعد ہی بلخ فتح کیا ہے، اور ابوعلی بن شادان جس داؤد سلجوقی کی طرف سے بلخ مین قائم مقام تھا، اُس نے سنہ ۴۵۰ھ یا سنہ ۴۵۱ھ مین وفات پائی، اس لئے نظام الملک کے درس کی شرکت کی تاریخ سنہ ۴۳۶ھ سے سنہ ۴۴۰ھ تک قائم کیجا سکتی ہی، اور سنہ ۴۴۱ھ سے سنہ ۴۵۰ھ کے درمیان تک امیر بلخ کی ملازمت مین اُسکا رہنا بھی ممکن ہو جاتا ہے،

نظام الملک سے حسن صباح اور خیام کے کمسن ہونے کی شہادت خود دیباچہ وصایا سے،

وصایا کے دیباچہ مین حسن صباح اور خیام کے نیشاپور مین امام موفق کی مجلس مین آنے کے موقع پر ہے،

"و حکیم عمر خیام و مخذول ابن صباح دو نو رسیدہ بودند"

"نورسیدہ" کے یہ معنی نہین کہ وہ اس درسگاہ مین تازہ وارد تھے، اور نئے آئے ہوئے تھے، بلکہ فارسی محاورہ مین اس کے معنی "تازہ جوان" اور "تازہ بالغ" کے ہین، جسکی ابتدائی حد سولہ سترہ برس سے شروع ہو جاتی ہے، البتہ اس کے بعد دیباچہ کا یہ فقرہ کہ "بسن من بودند" قابلِ غور ہے، یہ فقرہ نظام الملک کے اُن حالات کے خلاف ہی، جو معتبر تاریخون مین مذکور ہین، کہ وہ جوانی کی عمر کو اور تعلیم کے وسطی حصہ تک غالبًا اپنے وطن ہی مین پہنچ چکا تھا[1]، اس لئے یہ فقرہ الحاقی اور بعد کا بڑھایا ہوا معلوم ہوتا ہی،

پھر وصایا مین خیّام کے تذکرہ مین ہے، کہ الپ ارسلان کے عہدِ حکومت مین خیّام نظام الملک کی خدمت مین آیا، اور سو اسو اشرفی سالانہ کا وظیفہ اس نے پایا، اس کے بعد ہے،

"وحکیم عمر بعد ازاں تکمیل فنون کردہ در علم ہیئت بدرجات رفیعہ ترقی نمود"

الپ ارسلان کا عہد ۴۵۵ھ سے ۴۶۵ھ تک ہی، ہم خیّام کے اس کے دربار مین آنے اور وظیفہ پانے کا زمانہ درمیانی یعنی ۴۶۰ھ فرض کرتے ہین، اس سے معلوم ہوگا کہ ۴۶۰ھ تک جب کہ نظام الملک بہت سے انقلابات کے بعد وزارت کے درجہ تک پہنچ چکا تھا، خیّام ہنوز علوم و فنون کی تکمیل سے فارغ نہ ہوا تھا،

اس تفصیل سے ظاہر ہوگا، کہ نظام الملک کو اگر بڑا، اور بقیہ دو رفیقون کو عمر مین اس سے چھوٹا فرض کیا جائے تو ہمدرسی ممکن ہی بشرطیکہ خیّام کی مشہور عام تاریخ وفات صحیح مان لیجائے،

امام موفّق

امام موفّق اور اُن کی مجلسِ درس، اور اون کی سفارش سے اعلیٰ سرکاری عہدون پر پہنچنا جیسا کہ اس داستان مین مذکور ہوا ہے، یہ سب قرین قیاس باتین ہین، اور اُن کی تصدیق دوسرے

[1] تاریخ ابن اثیر ج ۱۰ ص ۱۳۹، و تجارب السلف ہندوشاہ بن سنجر (ص ۲۷۰) و حبیب السیر بحوالہ ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفر، و ابن خلکان و طبقات الشافعیہ سبکی ترجمہ نظام الملک (ج ۳)۔

ذرائع سے بھی ہوتی ہے، حافظ سبکی نے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ مین اس خاندان کا پورا ذکر کیا ہے، (دیکھو کتاب مذکور جلد ۳ صفحات ۵۹ و ۵۸ مطبوعہ حسینیہ مصر) سبکی کہتے ہین،

وکان بیتھم مجمع العلماء وملتقی الائمۃ (ج ۳ ص ۸۶)	اُن کا گھر علما کے ملنے اور فضلا کے اکھٹے ہونے کا مقام تھا،

امام موفّق کے باپ قاضی ابوعمر محمد بن حسین بسطامی امامِ وقت تھے، یہ ۳۸۸ھ مین سلطنت (دیلم) کی طرف سے قاضی بنا کر نیشاپور بھیجے گئے، وہان شافعیہ اور اہل حدیث نے اُن کا بڑا خیر مقدم کیا، اور اُس وقت سے یہ خاندان تمام شوافع کا سرگروہ و پیشوا ہو گیا، اور یہ جاہ و ثروت حاصل کی تھی، کہ وہ وزارت کا متوقع تھا، اور درحقیقت یہی عہدہ طلبی کی کشمکش تھی جس کو وزیر عمید الملک کندری نے مذہبی فتنہ کی صورت مین کھڑا کیا، تاکہ وزارت کا منصب اُس سے چھنکر امام موفق کے صاحبزادہ ابوسہل کو نہ مل جائے، امام الحرمین اور امام قشیری وغیرہ کی جلاوطنی کے موقع پر ابوسہل نے سلجوقی سلطنت کا پرزور مقابلہ کیا، اور آخر اپنی بات منوا چھوڑی[1]،

خود امام موفّق اس رتبہ کے تھے کہ سلجوقیون کو اُن کو اپنا پیشوا ماننا پڑا چنانچہ حکیم ناصر خسرو جب ۴۳۷ھ مین نیشاپور پہنچا ہے، تو وہ اُن سے ملا ہے اور اُن کیساتھ نیشاپور سے نکلا ہے، اس کا بیان ہے، کہ خواجہ موفق سلطان طغرل بیگ سلجوقی کے پیر تھے،

"دویم ذیقعدہ از نیشاپور بیرون رفتم در صحبت خواجہ موفق کہ خواجۂ سلطان بود" (سفرنامۂ ناصر خسرو ص ۲ مطبع کاویانی برلن)

---

[1] اس واقعہ کی پوری تفصیل طبقات الشافعیہ سبکی کے حسب ذیل تراجم مین دیکھو، امام ابوالحسن اشعری ج ۲ ص ۲۷۰ و ص ۲۷۱ ابوسہل بسطامی ج ۳ ص ۵۸، امام عبد الکریم قشیری ج ۳ ص ۲۴۵، امام الحرمین عبد الملک جوینی ج ۳ ص ۲۵۲، یہ بات کہ اس فتنہ کا اصلی راز وزارت کا عہدہ تھا، سبکی نے طبقات ج ۲ ص ۲۷۰ مین لکھی ہے، وکان مرموقًا بالوزارۃ،

سلطانِ وقت کا پیر ہونا خود عوام کی مقبولیت، عقیدت، اور شاہی توسّل کا کافی ذریعہ ہو سکتا تھا، اس کے علاوہ سلطان کا پہلا کاتب (سکریٹری) عمید الملک کُندری (جو آخر نظام الملک سے پہلے وزارت تک پہنچ گیا تھا،) کی نسبت بتصریح ثابت ہی، کہ وہ انھین امام موفق کی سفارش سے اس درجہ کو پہنچا تھا، چنانچہ زبدۃ النصرہ تاریخ آل سلجوق للبنداری مین ہی،

وکان سببُ معرفتہ لطغرل بك انہٗ لما ورد نیشاپور افتقر الی کاتبٍ یجمع فی العربیۃ والفارسیۃ بین الفصاحتین فدلّ علیہ الموفّق والد ابی سہل،

(ص ۲۹، مطبوعۂ مصر)

عمید الملک کے طغرل بیگ سے شناسائی کا سبب یہ ہوا کہ جب طغرل نیشاپور پہنچا، تو اوسکو ایک ایسے میر منشی کی ضرورت ہوئی، جو عربی و فارسی دونون مین پوری دستگاہ رکھتا ہو، تو ابو سہل کے والد موفق نے طغرل کو عمید الملک کا پتہ دیا،

ابن اثیر مین ہے،

وکان سببُ اتصالہ بالسّلطان طغرل بك انّ السّلطان لما ورد نیشاپور طلب رجلا یکتب و یکون فصیحًا بالعربیۃ فدلّ علیہ الموفّق والد ابی سہل،

(ج ۱۰ ص ۲۰، بریل)

عمید الملک کے سلطان طغرل تک پہنچنے کا سبب یہ ہوا، کہ سلطان جب نیشاپور آیا، تو اُس نے ایک شخص کو تلاش کیا جو انشا کا کام کر سکے، اور جو عربی مین ماہر ہو، تو ابو سہل کے والد موفق نے عمید الملک کو بتایا،

طغرل بیگ نیشاپور ۴۲۹ھ مین پہنچا ہی اس لیے امام موفق کی سفارش سے اُس کا دربارِ سلطانی مین اس عہدہ پر سرفراز ہونا اسی سال یا ۴۳۰ھ مین ممکن ہی، قرین قیاس ہی کہ اسی واقعہ نے یہ شہرت پیدا کی ہو جس کے لیے ۴۳۶ھ مین نظام الملک وغیرہ نے اس مجلس مین قدم رکھا،

عمید الملک، امام موفق کی مجلس کے حاضر باش لوگون مین تھا چنانچہ دُمیۃ القصر[1] مین اُس کے معاصر باخرزی کی شہادت ہی،

عمید الملک ابو نصر منصور الکندری	عمید الملک ابو نصر منصور کندری ...... میری اور
.... جمعنی وایاہ مجلس الامام	اوسکی ملاقات امام موفق کی مجلس مین ۴۳۴ھ
الموفّق سنۃ اربع وثلاثین (واربعمائۃ)	مین ہوئی۔

امام موفق اپنے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بُسطامی کی وفات کے بعد جنھون نے ۴۰۷ھ مین وفات پائی[2]، اُن کے جانشین ہوئے، اور سلطنت کی طرف سے خلعت اور جمال الاسلام کا لقب ملا[3] اور ۳۶ برس تک شان وشکوہ اور وجاہت کیساتھ مسندِ افادہ پر جلوہ آرا رہکر ۴۴۰ھ مین وفات پائی[4]،

نظام الملک حسن صباح سے پہلے سے واقف تھا۔

اسی طرح یہ بھی ثابت ہے، کہ نظام الملک، حسن بن صباح سے پہلے ہی سے پوری طرح واقف تھا، اور مزید واقفیت کی صورت یہ تھی کہ حسن صباح رے کا رہنے والا تھا، اور رے کا رئیس ابو مسلم نظام الملک کا خسر تھا، وہ نہایت دیندار اور مذہبی تھا،

[1] دُمیۃ القصر وعصرۃ اہل العصر باخرزی، مطبوعہ حلب صفحہ ۱۴۰، موسیو شیفر نے سیاست نامہ کے ضمیمہ مین (صفحہ ۱۱۵ مطبوعہ پیرس) اس عبارت کو نقل کیا ہی، مگر تعجب ہے کہ اپنے فرنچ دیباچہ مین (صفحہ ۵) اس عبارت کو خریدۃ القصر وجریدۃ العصر عماد الدین اصفہانی کی طرف منسوب کیا ہی، حالانکہ ظاہر ہی کہ عماد اصفہانی، عمید الملک کندری کے بہت بعد پیدا ہوا ہی اس لیے عمید الملک کے متعلق یہ معاصرانہ شہادت عماد الدین کی تصنیف مین نہین ہو سکتی، [2] طبقات الشافعیۃ سبکی ج ۳ صفحہ ۵۹ مصر وکتاب الانساب سمعانی ورق ۱/۲ ۷۸ (گب میموریل) [3] ایضاً، [4] صفحہ ۸۶

اس زمانہ مین باطنیہ تحریک کا مرکز مصر تھا، جہان خلافت عباسیہ کی حریف سلطنت دولت فاطمیہ اسماعیلیہ قائم تھی، اُس کے داعی ملک کے گوشہ گوشہ مین پھیلے تھے، اس لیے مشتبہ آدمیون کی دیکھ بھال رکھنا ہر رئیس و امیر کا مذہبی اور سیاسی فرض سمجھا جاتا تھا، اس کے بعد ابن اثیر کی یہ عبارت پڑھیے،

وكان الحسن بن صباح رجلا
شهما كافيا عالما بالهندسة و
الحساب والنجوم والسحر وغير ذلك
وكان رئيس الري انسان يقال له
ابو مسلم وهو صهر نظام الملك
فاتهم الحسن بن صباح بدخول
جماعة من دعاة المصريين عليه
فخافه ابن الصباح وكان نظام الملك
يكرمه وقال له يوما من طريق
الفراسة عن قريب يُضل هذا
الرجل ضعفاء العوام، فلما هرب الحسن
من ابي مسلم طلبه فلم يدركه وكان
الحسن من جملة تلامذة ابن عطاش الطبيب
الذي ملك قلعة اصفهان ومضى ابن الصباح

اور حسن بن صباح ایک بلند ہمت، قابل اور
ہندسہ اور حساب اور نجوم اور سحر وغیرہ کا عالم تھا،
اور رے کا رئیس اس زمانہ مین ایک شخص تھا، جسکا
نام ابو مسلم تھا، اور وہ نظام الملک کا خسر تھا، تو
اس نے حسن بن صباح پر یہ الزام لگایا، کہ مصری
داعیون کی ایک جماعت اُس کے پاس آئی،
ابن صباح ڈرا، اور نظام الملک اس کی عزت
کرتا تھا، اور ایک دن اُس نے فراست کی راہ سے
اس سے کہا کہ یہ شخص عنقریب نادان عامیون کو گمراہ
کریگا، تو حسن بن صباح ابو مسلم کے ڈر سے بھاگا،
ابو مسلم نے اس کو ڈھونڈا، تو اُس کو نہ پا سکا، اور
حسن بن صباح اور ابن عطاش طبیب کے
شاگردون مین تھا، جس نے اصفہان کے
قلعہ پر قبضہ کر لیا تھا، اور حسن صباح روانہ ہوا،

وطاف البلاد و وصل الی مصر (ج ۱۰ ص ۲۱۶) اور ملکون مین گھوما اور مصر پہنچا،

ہمدرسی ہمسنی اور آخری سازش کی روایت کو چھوڑ کر دیکھو کہ ابن اثیر کا بیان کسقدر وصایا کے دیباچہ اور سرگذشت کے بیان سے ملتا جلتا ہے،

| باایں ہمہ یہ داستان فرضی ہے | لیکن ان موافق قیاسات کے باوجود، اس ہمدرسی کا بھی ثبوت اس پر موقوف

ہے، کہ خیام کی تاریخ وفات ۵۱۵ھ یا ۵۱۷ھ تسلیم کیجائے، تاکہ خیام زیادہ سے زیادہ سو برس کا فرض کیا جا سکے، مگر تحقیق کا قلم خیام کی وفات کا سانحہ اس کے بہت بعد ماننے پر مجبور کرتا ہے، یعنی ۵۲۶ھ مین، اور اس حساب سے اس کو اس ہمدرسی کے ثبوت کیلئے بھی سو سے بہت زیادہ عمر کا ماننا پڑیگا، جو بہر حال مشتبہ ہے،

یہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ نظام الملک کا زمانہ تعلیم، اور امام موفق المتوفی ۴۹۴ھ کی درسگاہ ۴۴۸ھ مین یقیناً ختم ہو چکی تھی، اب خیام کی ولادت ۴۲۵ھ اور اُسکی عمر سو برس کی مانی جائے، تب کہین جا کر یہ ممکن ہوگا کہ دس گیارہ برس کا خیام، اٹھائیس برس کے نظام الملک کا ہمدرس ہو سکے،

یہ بھی خیال مین رہنا چاہئے کہ نظام الملک کی تعلیم اور اساتذہ تعلیم کا ذکر تاریخون مین محفوظ ہے، مگر اُن مین امام موفق کا نام کسی نے نہین لیا ہے، حالانکہ خود نیشاپور کے مشہور شیخ امام قشیری کا نام نظام الملک کے شیوخ حدیث مین لیا گیا ہے[۱]،

خیام کے مطبوعہ رسالۂ تکوین مین ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کی نسبت جو لفظ "میرے استاد" (معلمی) کا ہے، اسکی مطبوعہ عبارت میرے نزدیک مشکوک ہے، ابو علی سینا کی شاگردی ظاہر ہے کہ فلسفہ مین ہو گی، اور ایک ایسے معلم فلسفہ کی شاگردی کے لیے جس نے ۴۲۸ھ مین وفات پائی، کم از کم

---

[۱] طبقات الشافعیۃ الکبریٰ سبکی ترجمۂ نظام الملک،

اس کے شاگرد کی عمر اٹھارہ ۱۸ برس تو فرض کرنی پڑے گی، اور اس حساب سے اسکی ولادت ابو علی سینا
ئی شاگردی کیلئے سنہ ۴۱۰ھ مین ماننا چاہئے، اور اس طرح سنہ ۵۲۶ھ مین جو اُسکی وفات کا سال ہے اسکو
ایک سو سترہ ۱۱۷ برس کا ہونا چاہئے،

پھر ابو علی سینا کی آخری عمر سراسر پریشانی اور آوارہ گردی مین گذری ہے، جسمین سلاطین کے ڈر
سے ڈرتا، چھپتا اور ادھر اُدھر بھاگتا رہا ہے، ایسی حالت مین کسی کا شاگرد بننا بہت مشکل ہے، اس حال مین،
خیام کا اُس تک جانا اور پہنچنا اور شریکِ درس ہونا محال سا معلوم ہوتا ہے، بلکہ خیام کے سالِ ولادت
اور سالِ وفات کی تخمینی تعیین کی جو کوشش مین نے آگے کی ہے، اسکو پیشِ نظر رکھتے ہوئے، خیام کے
سنہ ۴۱۰ھ مین پیدا ہونے کا تصور بھی نہین ہو سکتا ہے، اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس رسالہ مین
معلّمی (میرے استاد) کے بجائے، معلّمک (تیرے استاد) ہوگا، کیونکہ قاضی محمدؒ بن عبدالرحیم نسوی
جس کے سوال کے جواب مین یہ رسالہ ہے اپنے کو ابن سینا کا شاگرد کہتا ہے، یا یہ بات ہے کہ خیام
جیسا کہ میرا ظن غالب ہے، ابو علی سینا کے کسی شاگرد کا شاگرد تھا، اس لئے اس نے تعظیماً ابو علی سینا کو
اپنا استاد و معلّم قرار دیا، یعنی بواسطہ استاد، ورنہ خیام کا ابو علی سینا کا براہِ راست شاگرد ہونا، میرے آیندہ
پیش کردہ دلائل کے لحاظ سے ممکن نہین،

خیام کی ایک رباعی سے اسکی درازی عمر پر استدلال صحیح نہین

رباعیاتِ خیام کے بعض نسخون مین ایک رباعی پائی جاتی ہے،

آنم کہ پدید گشتم از قدرتِ تو	صد سالہ شدم بناز از نعمتِ تو
صد سال بامتحان، گنہ خواہم کرد	تا جرمِ منست بیش یا رحمتِ تو

اس سے شاعر کی عمر سو سال سے زیادہ کی ثابت ہوتی ہے، مگر دوسرے نسخون مین اس رباعی

کا دوسرا مصرع اس طرح ہے،

پروردہ بناز گشتم از نعمتِ تو

بعض نسخون مین یہ رباعی سرے سے نہین پائی جاتی، اور کہین یہ رباعی دوسرے شاعر کیطرف بھی منسوب ملتی ہی، اس لیے اس پر تاریخی نتیجہ کی بنیاد نہین پڑسکتی،

وصایاے نظام الملک کا دیباچہ الحاقی ہے،

اوپر گذر چکا ہے کہ اس داستان کے اصلی ماخذ[۲] دو ہین، ایک وصایاے نظام الملک کا دیباچہ، اور دوسرا سرگذشت سیدنا، ان دونون مین گو مرکزی داستان ایک ہے، مگر دیباچۂ وصایا مین ان دونون کی چپقلش کا جو اصل واقعہ لکھا ہی، وہ الگ الگ ہی، دیباچۂ وصایا مین یہ واقعہ لکھا ہے کہ اونٹ والون کو حلب سے اصفہان تک پتھرون کے لانے مین اجرت کی تقسیم مین غلطی کا معمولی الزام حسن صباح نے نظام الملک پر لگایا تھا، پھر آمد و خرچ سلطنت کے کاغذات کا معاملہ اسطرح مبہم درج کیا ہے کہ اصلیت نہ معلوم ہو، اور حسن صباح ہی بدنیت ٹھہرے، اور نظام الملک کی برأت اور حسن صباح کی شرارت ظاہر ہو، اور سرگذشت سیدنا مین جو واقعہ لکھا ہی یعنی ممالک محروسہ کے آمد و خرچ کے حساب کی تیاری مین نظام الملک کا دو برس کی مہلت مانگنا، اور حسن صباح کا اوسکو چالیس[۴۰] روز مین تیار کر دینا، اور نظام الملک کا سازش سے ان کاغذات کو پراگندہ اور منتشر کر دینا یا کرا دینا، اس سے نظام الملک کی بے ایمانی، اور حسن صباح کی کارگذاری ظاہر ہوتی ہے، ان دونون کتابون مین صورتِ واقعہ کا ایسا ہونا ضروری تھا کہ دیباچۂ وصایا نظام الملک کی طرف سے لکھا گیا ہے، اور سرگذشت حسن صباح کے حامیون نے لکھی ہی، اس لیے ان دونون کتابون کے مصنفون کا اپنے اپنے پہلو کو بچانا، اور دوسرے کو ملزم گردانا طبعی ہی،

ہم نے گو وصایائے نظام الملک کو نظام الملک ہی کی یادداشتون کا مجموعہ تسلیم کیا ہے، مگر یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہئے کہ اصل کتاب درحقیقت پہلے نظام الملک کی منتشر یادداشتین اور تحریرین تھین، جو اُسکی اولاد مین ورانۃً محفوظ چلی آتی تھین، اور لوگ اپنی کتابون مین اُن کے ٹکڑون کو نقل کرتے تھے، چنانچہ خیال آتا ہے کہ مین نے کہین کہین اوسکی حکایتین عوفی کی جوامع الحکایات مین پائی ہین، جو غالباً ۶۳۰ھ مین ہندوستان ہی مین تالیف پائی ہے، خود وصایا کا جامع جس نے شاید نوین صدی ہجری مین ان کو جمع کیا ہے وہ اپنے کو اور جب امیر فخر الدولہ حسن بن امیر تاج الدین کے نام معنون کیا ہے اس کو نظام الملک کی اولاد و نسل سے ظاہر کرتا ہے،

دیباچہ مین کہتا ہے،

"این ضعیف ہدایا و تحف ہیچ چیزے مساوی آن نصائح ندانست کہ حاجب نظام الملک جہت ولد اعز خود فخر الملک نوشتہ، و فی الحقیقت ہریک ازان براعت قانونی شامل در وزارت و دستوری کامل و بدان جہت تا امروز در اطراف منتشر و در اقالیم مشتہر و بر افواہ و السنہ سائر، و در ازمنۂ و امکنہ دائر، و آن سخنہا بعضی در کتب بمطالعۂ این ضعیف رسیدہ و بعضی از اجداد خود کہ فرستادگان دودمان بودند شنیدہ، این نصائح مع لوازمہا بیک مقدمہ و دو فصل ممہد گردانیدہ"

اس دیباچہ سے صاف ظاہر ہے کہ اس کتاب کی بعض باتین نظام الملک کی تحریری یادداشتون کے علاوہ دوسری کتابون اور زبانی روایتون سے بھی ماخوذ ہین، اور انھین مین یہ مقدمہ اور اس مقدمہ کی یہ داستان بھی ہے، جو سرگذشت سیدنا کے ذریعہ سے ساتوین صدی کے آخر مین پھیل چکی تھی، جامع نے انھین واقعات کو لے کر نظام الملک کی زبان سے مقدمہ مین بیان کر دیا ہے، اسلیے وصایا کے دیباچہ مین یہ داستان، نظام الملک کی تحریر نہین، بلکہ اسی سرگذشت کی صدائے بازگشت ہے،

جو آٹھوین اور نوین صدی کی تصنیفات مین شائع تھی، اس دیباچہ کی عبارت کو نظام الملک کے قلم سے کوئی تعلق نہین ہے،

اس داستان مین خود بعض ایسی اندرونی شہادتین بھی موجود ہین، جنسے اس کا ناقابل تسلیم ہونا، بالکل ظاہر ہوجاتا ہے، مثلاً

امام موفق کی عمر

اس داستان مین امام موفق کی عمر نظام الملک کے پہنچنے کے وقت (سنہ ۴۳۶ھ مین) پچاسی سے زاید بتائی گئی ہے، تو سنہ ۴۴۰ھ مین جب انھون نے وفات پائی ہے، انکی عمر نوے کے قریب ہوگی، اس حساب سے اُن کی پیدایش سنہ ۳۵۱ھ مین ماننی پڑیگی، گو ہم کو افسوس ہے کہ سخت تلاش وجستجو کے باوجود بھی ہمین ان کا سال ولادت معلوم نہ ہوسکا، مگر یہ معلوم ہے کہ اُن کے والد ابو عمر بسطامی سنہ ۳۸۸ھ مین قاضی ہوکر نیشاپور آئے تھے اور سنہ ۴۰۸ھ[۱] مین وہین وفات پائی، اور یہین انکی شادی امام ابوطیب سہل بن ابی سہل صعلوکی مفتی نیشاپور کی لڑکی سے ہوئی تھی، جس سے موفق اور مؤید دو لڑکے ہوئے، (سبکی ج ۳ ص ۵۹ و ج ۴ ص ۸ و سمعانی ذکر صعلوکی) اس بنا پر سنہ ۳۵۱ھ مین موفق کی پیدایش صحیح نہین معلوم ہوتی کہ اُس وقت تک تو اُن کے والدین کی شادی بھی نہین ہوئی تھی، اسی طرح سنہ ۴۳۶ھ مین ان کی یہ عمر یعنی پچاسی ۸۵ سال ثابت نہین ہوتی ہے، کہ اگر سنہ ۳۸۸ھ مین یعنی جس سال اُن کے والد نیشاپور آئے اسی سال اُن کے والدین کی شادی اور انکی ولادت تسلیم کیجائے تو سنہ ۴۳۶ھ مین انچاس ۴۹ سے زیادہ ان کی عمر نہ ہوگی، امام موفق کے نامور صاحبزادہ امام ابوسہل سنہ ۴۲۳ھ مین پیدا ہوئے تھے[۲]، اگر

---

[۱] اس مقالہ کی تحریر کے بعد اور طبع سے پہلے خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد جلد دوم چھپکر آئی، اسمین بھی ان ابو عمر بسطامی کا حال موجود ہے، وفات سنہ ۴۰۸ھ کی لکھی ہے، مگر ولادت کا سال نہین لکھا، (ص ۲۴۲، مصر)

[۲] سبکی کی طبقات کبریٰ ج سوم ص ۸۵،

سنہ ۴۳۶ھ مین امام موفق کی عمر پچاسی سے زیادہ ہوتی تو سنہ ۴۲۳ھ مین جب اُن کے لڑکے کی ولادت ہوئی اُن کی عمر کم از کم اٹھتر برس کی ماننی پڑیگی، اور اس سن مین نئے لڑکے کے باپ بننے کی صلاحیت اگر محال نہین، تو مستبعد ضرور ہے،

لفظ "سبق" | وصایا کی اس عبارت مین روزانہ درس کے لیے لفظ "سبق" اور "ہم سبقی" استعمال کیا گیا ہے، میرے علم مین یہ لفظ چوتھی اور پانچوین صدی ہجری تک عربی و فارسی ادبیات مین پیدا نہین ہوا تھا اس لئے نظام الملک کے قلم سے یہ لفظ نہین نکل سکتا، لفظ "سبق" کے اصلی معنی پیشدستی اور آگے بڑھنے کے ہین، اور دراصل گھوڑ دوڑ کی ایک اصطلاح ہے جو بعد کو مجازاً متداول معنون مین مستعمل ہو گیا، عربی اور قدیم فارسی لغات مین اس کا پتہ نہین ہے، عربی مین سب سے پہلے یہ لفظ شرح وقایہ کے دیباچہ مین ملتا ہے

والمولی المؤلف الفھا سبقاً	اور آقا مصنف اس کتاب کو سبق سبق کر کے
سبقا وکنت اجری فی میدان	لکھتے تھے اور مین اس کے یاد کے میدان مین
حفظہ طلقا طلقا،	قدم قدم چلتا تھا،

اس لفظ کے اس اوّلین استعمال مین وہی گھوڑ دوڑ کا استعارہ موجود ہے، صاحب شرح وقایہ عبیداللہ صدر الشریعۃ کا وطن بخارا تھا، اور وہین سنہ ۷۴۷ھ مین وفات پائی، (طبقات الحنفیہ مولنا عبد الحی فرنگی محلی ص ۶ ہم مصطفائی) اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ آٹھوین صدی ہجری کی پیداوار ہے،

فارسی اشعار مین بھی یہ لفظ کسی پرانے شاعر کی زبان سے سننے مین نہین آیا، پرانا لفظ اس کیلئے "درس" ہے، البتہ فارسی کے شعراے متوسطین کے کلام مین یہ لفظ ملتا ہے، بہار عجم مین جن شاعرون کے اشعار سند مین پیش کئے گئے ہین، اُن مین جس سب سے قدیم شاعر کا نام ہی وہ امیر خسرو المتوفی سنہ ۷۲۵ھ ہین،

کتاب بے شد گل اے غنچہ تو بکشا مصحفِ خود را
بہ بلبل دہ کہ سبق کیف یحیی الارض ازان گیرد

بہرحال عربی و فارسی کی ان دونون سندون سے اس لفظ کا اس معنی مین نظام الملک کے دو سو برس بعد پیدا ہونا ظاہر ہوتا ہے،

دیباچہ مین طریق درس کی غلطی

اس سے زیادہ یہ کہ اس دیباچہ مین امام موفق کی مجلس مین جب طریق درس کا اظہار نظام الملک کی زبان سے کیا گیا ہے، وہ اس زمانہ مین پیدا ہی نہین ہوا تھا، دیباچہ مین ہے،

"فرزندے کہ نزد امام بقرأت قرآن و حدیث قیام مینماید .... دوران مجلس حاضر گشتہ بامن ہم سبقی میکردند، وچون از نزد امام بیرون می آمدم ایشان نیز موافقت نمودن در گوشۂ می نشستیم و درس گذشتہ را اعادہ مینمودیم"

اول یہ سمجھ لینا چاہیے کہ امام موفق کی مجلس کوئی باقاعدہ درس گاہ، یا مدرسہ، یا کالج نہ تھا، بلکہ امام موصوف کا مکان (بیت) تھا جہان وہ بیٹھکر علماء و فضلاء کو خطبہ اور املا دیا کرتے تھے، اور سینکڑون شائقین بیٹھکر سنتے تھے، سبکی مین ہے،

وکان بیتھم مجمع العلماء وملتقی الائمۃ[1]،

اور ان کا گھر علماء کا اجتماع گاہ اور اکابر علم کی جائے ملاقات تھا،

اس زمانہ کا طریق درس خصوصاً فقہ و حدیث کا یہ تھا کہ مدرس مجلس مین بیٹھکر طلبہ کے سامنے کتاب کے بغیر اپنی روایات اپنی سند سے بیان کرتے تھے، اور مسائل پر اور اپنی تحقیقات و اجتہادات پر تقریر کرتے تھے،

---

[1] طبقات ج ۳ - ص ۸۶،

اور حاضرین سنتے تھے، اس عہد کے تمام علماء کے حالات پڑھو یہی نقشہ نظر آئیگا، اس طریقۂ درس کو "املا" کہتے تھے، اسی لیے اس زمانہ مین "قرأتِ حدیث" نہین بلکہ "سماعِ حدیث" بولتے تھے، اور اسی لیے طلبہ کے اس درس لینے کو "سماع" (سننا) کہتے تھے، مزید تشفی کے لیے امام موفق اور اُن کے معاصرین کے طریقِ درس کے الفاظ معتبر سندون سے ہم نقل کرتے ہین، امام موفق کے صاحبزادہ اور جانشین کے حال مین ہی،

وکان یقیم رسم التدریس وسمع	وہ تدریس کی رسم قائم رکھے تھے، اور خراسان
من مشائخ وقتہ بخراسان	وعراق مین اپنے زمانہ کے شیوخ سے
والعراق، (سبکی ۳ ص ۸۶)	سنا،

امام الحرمین المتوفی ۴۷۸ھ کے حال مین ہے،

قعد مکانہ للتدریس	وہ ان کی جگہ تدریس کے لیے بیٹھے درس دیتے
یدرس ویفتی ویجمع طرق	تھے، فتوی دیتے تھے، اور مذہب کے طریقون
المذہب، (ابن خلکان)	کو جمع کرتے تھے،

زیادہ صحیح نقشہ امام موفق کے دوست و ہمنشین و معاصر اور نظام الملک کے شیخ[1] الحدیث امام ابوالقاسم قشیری کے حال مین ملتا ہی،

وقعد یسمع جمیع درسہ واتی	اور وہ اُن کے درس کو سننے بیٹھے اور اس پر کچھ
علیہ ایام فقال لہ الاستاذ ھذا العلم	دن گذرے، تو استاد نے ان سے کہا کہ یہ علم
لایحصل بالسماع وماتوھم فیہ	سماع کے بغیر نہین آتا، اور ان کو یہ وہم بھی نہ

[1] طبقات کبری سبکی، ترجمۂ نظام الملک،

تذکرہ ابن عساکرؒ

ضبط ما يسمع فاعاد عنده ما سمعه عنه وقرّره احسن التقرير من غير اخلال بشئ فتعجب . . . . . فلست تحتاج الى درسى يكفيك ان تطالع مصنفاتى وتنظر فى طريقى ، (سبکی ۳ ص ۲۲۴)

تھا کہ یہ جو سنتے ہین اُس کو محفوظ رکھتے ہین تو انھون نے جو اُن سے سنا تھا وہ اعادہ کر دیا اور کسی تغیر کے بغیر پوری طرح اوسکی تقریر کر دی . . . . . . تو استاد نے کہا کہ تم کو میرے درس کی ضرورت نہین تمھارے لیے یہی کافی ہے کہ میری تصنیفات کا مطالعہ کرو اور میرے

پھر خود جب درس و املا دینے بیٹھے تو

ورتّب المجالس . . . . فسمع منهم الحديث . . . . ولقد عقد لنفسه مجلس الاملاء فى الحديث سنة ۵۳۶ وكان يملى الى سنة ۵۶۵ " يذنب اماليه بابيات وربما كان يتكلم على الحديث باشارات ولطائف ، (سبکی ۳ ص ۲۲۵)

درس کی مجلسین ترتیب دین ، . . . . . تو ان سے حدیثین سنین . . . . اور خود اپنے لیے املائے حدیث کی مجلس ۵۳۶ھ مین قائم کی اور ۵۶۵ھ تک املا دیتے رہے ، اور وہ اپنے املا مین اشعار ملایا کرتے تھے ، اور اکثر حدیث پر ان کے لطائف و نکات کیساتھ گفتگو کیا کرتے تھے ،

البتہ مصنفین کی تصنیفات اُن کو پڑھکر سنائی جاتی تھین ، لیکن اسباق کے طور پر نہین ، الغرض میرے خیال مین اس زمانہ تک خاص نصاب اور کتابون کے سبق کا طریقہ نہ تھا ، اور نہ طلبہ پڑھنے کے بعد سبق کو اسطرح دہراتے تھے ، جس کے لیے ہمارے عربی مدرسون مین "تکرار" کی اصطلاح جاری ہے

یہ طریقہ اسلامی مدارس کے زوال کے بعد کی یادگار ہے جو غالباً تاتاری فتنہ کی علمی موت کے بعد شائع ہوا، یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے، کہ وصایا کا یہ دیباچہ الحاقی ہے، جس کو جامع نے زبانی سنکر یا سرگذشت سیدنا سے لیکر اس کتاب مین بحذف و اضافہ شامل کردیا ہے،

عربی الفاظ کی بہتات

جن لوگون نے پانچوین صدی کی فارسی نثرین پڑھی ہین، یا خود سیاست نامہ اور وصایا کو دیکھا ہے، وہ تسلیم کرین گے، کہ عربی الفاظ کی بہتات اور کثرت اس عہد کی زبان نہ تھی، اور خصوصاً نظام الملک کا یہ انداز نہین، مگر اس دیباچہ مین بکثرت عربی الفاظ اور فقرے ہین، مثلاً

"بسیار معزز و متبرک بود، . . . .

ہریک را از دولتے میسر گردد علی السویہ مشترک . . . . . . بسبب علوی ہمت و پاکی طینت تبلطفات صادقہ نہ متکلف اکنون مرا متمنی آنست . . . . چہ بحسب غالب ظن مقتضی کفران نعمت است، عیاذاً باللہ، توقع آنکہ نوعے سازی کہ از دولت تو در گوشہ نشینم و بنشر فوائد علمی مشغولی نمایم . . . .

آنچہ در وسع محافظان عہد و وفا و مراقبان صدق و صفا باشد از اعزاز و اکرام حق القدوم باداء حیز ظہور می رسید و یوماً فیوماً لطفے مجدد و تفقدے ممہد بوقوعے می پیوست"

یہ طرز عبارت، جامع وصایا کے مقدمہ سے البتہ ملتی جلتی ہے،

خیام کی سالانہ امداد کا واقعہ بھی مشتبہ ہے،

اس داستان کے رو سے خیام نے نظام الملک کی اس ملاقات کے وقت تک ہندسہ و ہیئت کی تکمیل نہین کی تھی، نظام الملک نے جب الپ ارسلان کے زمانہ مین (۴۵۵-۴۶۵ھ) سالانہ بارہ[۱۲] سو اشرفی کا مالی وظیفہ مقرر کیا، تب وہ ان علوم کی تکمیل مین مصروف ہوا، مگر خیام نے اپنی تصنیف جبر و مقابلہ مین جو میری تحقیق مین اسکی سب سے پہلی تصنیف ہے،

اور جو سنہ ۴۶۶ھ کے قریب لکھی گئی ہے، اسمین خیام نے دنیا کی ناقدری کا جو ماتم کیا ہے، اور اپنی ایسی اہم تصنیف کو نظام الملک جیسے محسن کو چھوڑ کر قاضی ابو طاہر جیسے گمنام کے نام جو معنون کیا ہے، ایسا ہونا اس گران بہا شاہانہ امداد کے بعد ممکن نہ تھا، وہ قاضی ابو طاہر کے انعام و مال کا تذکرہ شکریہ و احسان کے ساتھ کرتا ہے، (دیکھو خیام کا مقدمہ جبر و مقابلہ ص ۲ و ۳ طبع پیرس) حالانکہ وصایا کی تحریر کی بنا پر خیام الپ ارسلان کے زمانہ مین جو سنہ ۴۵۵ھ سے شروع ہو چکا تھا نظام الملک کا احسانمند ہو کر غمِ روزگار سے آزاد اور دوسرون کے آستانون سے بے نیاز ہو چکا تھا، اس لیے اگر یہ واقعہ ہوتا تو اس کے بعد اُسکا نظام الملک کو چھوڑ کر کسی دوسرے امیر و قاضی کی مدح و ثنا کرنا ممکن نہ تھا، اور نہ بارہ سو اشرفی سالانہ پانے والے کو اپنی ناقدری کا ماتم کرنا زیب دیتا،

خیام کی گوشہ گیری کا واقعہ صحیح نہین

اس داستان کے رو سے سلجوقی دربار مین صرف ایک دفعہ خیام کا آنا مذکور ہے، اور وہ الپ ارسلان کے زمانہ مین (سنہ ۴۵۵-۴۶۵ھ) حالانکہ معتبر تاریخی شہادتون سے ثابت ہے کہ خیام پہلے بخارا کے سلاطین کے پاس رہا، اور پھر ملک شاہ سلجوقی کے دربار مین آیا، اور ملک شاہی رصد خانہ کی تعمیر اور سنہ جلالی کی تصحیح مین مصروف رہا، اور پھر ملک شاہ کے ندیم اور طبیب کی حیثیت سے وہ اکثر شاہی دربار مین رہا، پھر وہ خود اپنے رسالہ کلیات وجود مین وزیر فخر الملک (سنہ ۴۸۵ھ) کے ساتھ اپنی ہر وقت کی یکجائی اور معیت کا ذکر کرتا ہے، اور نظامی عروضی کی معاصرانہ شہادتون کے رو سے وہ سلطانِ وقت کے لیے منجمی کے فرائض انجام دیا کرتا تھا،

خیام کے بعض سنین عمر سے تقابل کا نتیجہ،

خیام کی اخیر عمر کے بعض سنین ہم کو اس کے مستند معاصر سوانح نگارون کی زبانی معلوم ہین،

۱۔ مثلاً نظامی عروضی نے سلطان غیاث الدین محمد بن ملک شاہ اور امیر صدقہ ملک العرب کی جنگ مین نجوم کے سلسلہ مین خیام کا حوالہ دیا ہے کہ درباری منجمون نے کہا "بخراسان فرستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید" یہ لڑائی ۵۱۰ھ مین ہوئی تھی، (چہار مقالہ)

۲۔ ۵۰۶ھ مین حسب بیان عروضی سمرقندی، وہ نیشاپور سے بلخ آیا تھا، (چہار مقالہ)

۳۔ ۵۰۸ھ مین ابوالحسن بیہقی اُس سے اپنے بچپن مین ملا تھا، اور خیام نے اس سے عربی ادب اور ریاضیات کے کچھ مسائل، امتحاناً پوچھے تھے، (بیہقی)

۴۔ ۵۰۸ھ مین خیام سلطان اور وزیر کے ساتھ مرو مین تھا، اور وہان یہ واقعہ پیش آیا کہ خیام نے سلطان کے شکار کے لیے دو روز کی محنت مین نجوم کے قاعدہ سے ایک بے ابر و باد تاریخ مقرر کی تھی، اور "خود برفت و با اختیار سلطان را برنشاند" اتفاق سے پیشگوئی اور اختیار کے خلاف سخت ابر و باد نمودار ہوا، مگر خیام نے تسلی دی کہ یہ ابر و باد ابھی غائب ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا (چہار مقالہ)

اب ان تاریخون پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اگر وہ نظام الملک کا ہمسن (ولادت ۴۰۸ھ) ہوتا تو پہلے واقعہ کے وقت اُسکی عمر (۹۳) برس کی ہوگی، ظاہر ہے کہ اس عمر کا آدمی اور منجمون کی باہمی فنی نزاع مین حکم کیا قرار پا سکتا ہے، اور دوسرے واقعہ مین وہ (۹۸) برس کا اور تیسرے واقعہ مین وہ (۹۹) برس کا اور چوتھے واقعہ مین (۱۰۰) برس کا، بھلا اس سن و سال کا آدمی کبھی نیشاپور، کبھی بخارا اور کبھی مرو کا اس آسانی سے سفر کر سکتا تھا، اور ادب و ریاضی کے امتحانی سوالات پوچھ سکتا تھا، اور سلطان کے لیے دو روز کی محنت کر کے شکار کی تاریخ نکالنے کی زحمت برداشت کر سکتا تھا، اور پھر خود اس موسم مین چل کر سلطان کو سوار کراتا پھرتا،

پچھلے ملنے والون کی خاموشی | اگر اس عمر مین خیام یہ کر ا تین کرسکتا تھا تو بیہقی کو سوال و جواب سے زیادہ اس حیرت انگیز قوت عمر پر، اور نظامی عروضی کو ان نجومی جوابات کی صحت سے زیادہ اسکی عمر کی کرامت کو بیان کرنا چاہیئے تھا، مگر ان مین سے کسی نے اس حیرت کا اظہار نہین کیا ہے، حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو دوسرے بعض مستثنیٰ افراد کی طرح اسکا ذکر بھی حیرت و استعجاب کیساتھ ضرور کیا جاتا،

ان دلائل کی موجودگی مین اس داستان کی صحت اور دیباچہ وصایا کے نظام الملک کی تصنیف ہونے کی نسبت تمامتر مشکوک ہو جاتی ہے، اور اس بناپر اس داستان کا اصلی ماخذ صرف ایک ٹھہرتا ہے اور وہ سرگذشت سیدنا ہے،

سرگذشت سیدنا کا مصنف کون ہو؟ | اوپر ابن اثیر کے حوالہ سے حسن صباح کے شیخ و اُستاد عبد الملک ابن عطاش کا نام آیا ہے،

وکان الحسن من جملة تلامذة	اور حسن (بن صباح) اُس حکیم ابن عطاش
ابن عطاش الطبیب الذی ملک	کے شاگردون مین سے تھا جو اصفہان کے
قلعة اصفہان (ج ۱۰ ص ۲۱۶ مطبوعۂ یورپ)	قلعہ پر قابض ہو گیا تھا،

یہ ابن عطاش، حسن صباح کا استاد و مرشد تھا، اس کا نام عبد الملک بن عطاش تھا، اور اسکا بیٹا احمد بن عبد الملک بن عطاش بعد کو قلعۂ اصفہان کا مالک بنگیا تھا، حسن صباح اپنے اس مرشد زادہ کی بڑی عزت کرتا تھا[1]، راحة الصدور مین جو اس واقعہ کے تقریباً سو برس کے بعد لکھی گئی ہے یعنی ۵۹۹ھ مین اس ابن عطاش کا یہ حال لکھا ہے،

---

[1] تاریخ ابن اثیر ج ۱۰ ص ۲۹۹، بریل،

"باصفہان ادیبے بود او را عبدالملک عطاش گفتندی، در ابتدا خویشتن تشیع منسوب میکرد، بعد ازان متہم شد، و ائمۂ اصفہان تتبعِ او میکردند و تعرض خواستند نمود، بگریخت و بہ رے شد و از آنجا بحسن صباح پیوست۔۔۔ ۔۔۔ و بخط او پس ازان نامہ یافتند بدوستے نوشتہ در اثنائے آن یاد کہ بباز اشہب رسیدم و او را بہمہ جہان بگزیدم و دل از انچ بگذاشتم برداشتم، و خطِ او معروف است و در اصفہان بسیار کتب بخط او موجود است و این عبدالملک عطاش را پسرے بود احمد نام"[1] الخ

اس حوالہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ عبدالملک عطاش بھاگ کر حسن صباح کے پاس قلعۂ الموت میں چلا گیا تھا،

غالباً یہی عبدالملک بن عطاش، حسن بن صباح کی اُس سرگذشت کا مصنف ہے جس کا نسخہ قلعۂ الموت کے کتب خانہ سے ۶۵۴ھ میں ملا تھا، اور جس کی نقلیں جامع التواریخ (۷۰۳ھ) اور تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ) میں مذکور ہیں، چنانچہ حمد اللہ مستوفی قزوینی، اپنی تاریخ گزیدہ میں حسن صباح کے حالات کا آغاز اس حوالہ سے کرتا ہے، کہ حسن صباح :۔

"بعد ازان بقولِ عبدالملک عطاش شیعی شد، و میانِ او و نظام الملک ××× چنانچہ ذکر رفت خصومت افتاد"[2] الخ

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرگذشت سیدنا کا مصنف یہی عبدالملک عطاش تھا، اور وہی اس داستان کا مصنف بھی ہو سکتا ہے،

یہ داستان الموت میں گھڑی گئی

اس سے ظاہر ہے کہ یہ داستان قلعۂ الموت یا قلعۂ اصفہان میں گھڑی گئی ہے اور اس کا منشا صرف اتنا تھا تاکہ نظام الملک سے حسن بن صباح کی مخالفت کا راز ظاہر کیا جائے

---

[1] راحۃ الصدور راوندی ص ۱۵۵ و ۱۵۶، گب [2] تاریخ گزیدہ حمد اللہ مستوفی ص ۵۱۷، گب،

چنانچہ پروفیسر براؤن کے ترجمہ کے مطابق جامع التواریخ مین سرگذشت سیدنا کا آغاز اسطرح ہوتا ہے[1]

"اب اُس عداوت اور بے اعتمادی کی وجہ جو نظام الملک اور حسن بن صباح کے درمیان تھی یہ ہے

کہ وہ دونون اور عمر بن خیام نیشاپور کے مدرسہ مین تھے"

ان الفاظ سے ظاہر ہے، کہ اس داستان کی تصنیف کا مقصد کیا ہے؟

جب ہلاکو نے ۶۵۴ھ مین قلعہ الموت اور باطنیہ کی حکومت کا خاتمہ کیا، تو اپنے ایک فاضل امیر، عطاء الملک جوینی کو وہان کے کتب خانہ کی بربادی پر متعین کیا، جوینی جیسا کہ پہلے گذر چکا چونکہ خود ایک تاریخ دوست فاضل تھا، اس نے اُنکے عقائد کی کتابین تو جلا دین مگر یہ تاریخی رسالہ اُس نے محفوظ کر لیا، کہ حسن صباح اور باطنیہ کی ابتدائی تاریخ کا یہ اہم اور سب سے معتبر ماخذ تھا، اور جسکو اسی لیے جوینی نے اور اس کے بعد فضل اللہ رشید نے اپنی کتابون مین حسن صباح اور باطنیہ کی تاریخ مین نقل کر دیا، اور انھین دونون کتابون سے بعد کے لوگون نے اس واقعہ کو اپنی اپنی تصنیفات مین نقل کر کے عالم آشکارا کر دیا،

اس تفصیل سے معلوم ہوگا، کہ ہمدرسی وغیرہ کی یہ داستان، سرگذشت کے ذریعہ سے ۶۵۴ھ کے بعد عالم وجود مین آئی، اور قلعۂ الموت سے باہر کی تاریخ کا جز بنی، یہی سبب ہے کہ اس زمانہ سے پہلے کی کسی تصنیف کے کان اس داستان سے آشنا نہین، اور دفعۃً ساتوین صدی ہجری کے اواخر اور آٹھوین کے اوائل سے اُن تاریخون کے ذریعہ سے جو تاتاری دربار کے فاضلون نے لکھی ہین، یہ کہانی ہر جگہ سنائی دیتی ہے، اور ان سے دوسرے تذکرون اور تاریخون مین نقل ہو کر مشہور عالم ہو جاتی ہے،

[1] لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ ص ۲۵۳،

پروفیسر ہوٹسما کا نظریہ مشکوک ہے

ماٰخذ و مصادر کے بیان مین یہ لکھا جا چکا ہے کہ وزیر انوشروان بن خالد نے فارسی مین آلِ سلجوق کی تاریخ لکھی تھی، عماد اصفہانی نے تھوڑے دنون کے بعد اس فارسی کتاب کا مقفیٰ و مسجع بتکلف عربی مین ترجمہ کیا تھا، اس عربی ترجمہ کا بنداری نے زبدۃ النصرۃ کے نام سے خلاصہ کیا ہے، اس خلاصہ کو پروفیسر ہوٹسما نے شائع کیا ہے، اس کے فرنچ دیباچہ مین موسیو موصوف نے اس خلاصہ کے ایک لفظ (مکتب) سے یہ قیاس آرائی کی ہے کہ حسن صباح وغیرہ نظام الملک کے بہت بعد کے سلجوقی وزیر انوشیروان کے ساتھی اور ہم مکتب تھے، وہ مبحوث عنہ فقرہ یہ ہے،

وفارق الجمهور من بيننا جماعۃ
نشأوا على طباعنا، وكالوا بصاعنا
وكانوا معنا في المكتب، واخذوا
خطاوافرا من الفقه والادب
وكان منهم رجل من اهل الري
وساح في العالم وكانت صناعته
الكتابة فخفي امره حتى ظهر،
(ص ۶۲ مطبوعہ موسوعات مصر)
(ص ۶۶ مطبوعہ بریل)

اور جمہور مسلمانون کو ہمارے درمیان سے
ایک جماعت نے چھوڑ دیا جس نے ہماری ہی
طبیعت پر نشو و نما پائی تھی، اور ہمارے ہی
پیمانہ سے تولا تھا، اور وہ لوگ ہمارے ساتھ
"مکتب" مین تھے اور فقہ و ادب کا بڑا حصہ حاصل
کیا تھا، اور انھین مین ایک آدمی رے کے رہنے
والون مین سے تھا، اور دنیا کی سیاحت
کی تھی، اور اس کا پیشہ "کتابت" تھا، تو اسکا
حال چھپا رہا، یہان تک کہ وہ ظاہر ہوا،

پروفیسر براؤن نے اپنی مشہور کتاب لٹریری ہسٹری آف پرشیا (ج ۲ ص ۱۹۲) مین ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی ہے، اور بنداری کی عبارتِ بالا کا یہ ترجمہ کیا ہے،

وہ نوجوانی مین واقف تھا، اور اُس نے اُن کے بعض خاص اکابر کے ساتھ پڑھا تھا، خصوصاً رے کے ایک شخص کے ساتھ، جس نے تمام دنیا کا سفر کیا اور جسکا پیشہ سکریٹری کا تھا،	He had been acquainted in his youth and had studied with some of their chief leaders, especially a man of Ray, who travelled through the world, and whose profession was that of a Secretary

میرے خیال مین یہ ترجمہ اپنے خاص خیال کو سامنے رکھکر کیا گیا ہے، عربی لفظ "مکتب" جسپر اس سند کی بنیاد ہے، عربی مین دو معنون مین آتا ہے، ایک تو چھوٹے بچون کا مکتب، اور دوسرے سرکاری دفتر، چنانچہ اسی فقرے مین لفظ "کتابت" اسی دوسرے معنی مین ہے، یعنی دفترداری، محرری، سکریٹری شپ جسکا ترجمہ پروفیسر براؤن نے "سکریٹری ہونے کا پیشہ" کیا ہے، اوّل تو ایک شخص کی فارسی زبان کی کتاب کے مقفّی ولفاظانہ عربی ترجمہ کے اُس مقفّی ولفاظانہ خلاصہ کے ایک لفظ پر جو اصل مین خدا جانے کیا ہوگا، مصنفِ اوّل کی نسبت کسی بات کا قیاس کرنا، ناروا ہے، دوسرے ایک ایسے لفظ سے سند پکڑنا جس کے دو معنی ہون، اور دونون ممکن ہون، یکطرفہ فیصلہ ہے،

اب اس بات کی دلیل فراہم کرنا ہے، کہ اس عبارت مین "مکتب" کا ترجمہ "بچون کا مکتب" نہین ہے، بلکہ "سرکاری دفتر" ہے،

۱- پہلی بات تو یہ ہے کہ اسی فقرہ مین "کتابت" کا لفظ خود موجود ہی، جو "دفترداری" کے معنی مین صاف ہی؛

۲- اس عبارت مین بچپن کے معنی اور طفلانہ تعلیم کا کوئی لفظ نہین ہے، بلکہ نوجوانی کا لفظ بھی نہین ہے،

۳- حسن صباح رے کا، خیام نیشاپور کا، اور انوشروان کاشان کا رہنے والا تھا، مختلف شہرون کے بچون کا ایک مکتب مین اکٹھے ہونا تعجب انگیز ہے، پروفیسر براؤن نے عیون الاخبار کے حوالہ سے لکھا ہی کہ انوشروان رے مین پیدا ہوا تھا، لیکن اس سے اُسکے نشو ونما کے مقام کا حال نہین معلوم ہوتا کہ وہ بھی رے تھا یا نہین، بہرحال حسن صباح تو یقیناً رے کا تھا، اب یہ مکتب یقیناً رے کے کسی محلہ مین ہوگا، جہان ظاہر ہے کہ نیشاپور کا خیام نہین جاسکتا تھا، لیکن دیکھئے اسی عبارت مین ہے: "وکان منھم رجلٌ من اھل الری" جس کا ترجمہ یہ ہے "اور انہین مین ایک رے ہی کا تھا" اگر یہ مکتب رے مین تھا، اور وہین کے بچے اسمین شریک تھے، تو اُن مین سے صرف ایک شخص کو رے کا خاص طور پر باشندہ ظاہر کرنے کی کیا ضرورت تھی، سب ہی بچے رے ہی کے ہون گے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہان مکتب سے کوئی ایسی جگہ مراد ہے جہان مختلف شہرون کے لوگ جمع ہوسکتے ہین، اور وہ یا کوئی بڑا مدرسہ ہوگا، یا سرکاری دفاتر کا محکمہ لیکن اعلیٰ تعلیم کی کسی درسگاہ مین ان لوگون کی شرکت تاریخی مشکلات کا باعث ہے، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا، اس لیے دوسرے معنی متعین ہوجاتے ہین،

۴- اس فقرہ مین ہے "وکان منھم رجلٌ" "اور ان مین ایک مرد رے کا تھا، لفظ مرد (رجل) کا اطلاق بچہ پر نہین ہوتا، حالانکہ اگر یہ چھوٹے بچون کا مکتب ہوتا تو اسمین "رجال" (یعنی مردون)

کے بجائے "صبیان" (لڑکون) ہوتا،

۵- اس مین فقرہ ہے،

وکان منهم رجل من اهل الری	اوران مین سے ایک آدمی رے کے باشندون
وساح فی العالم وکانت صناعته	مین سے تھا، اور دنیا کی سیر کی تھی اور اس کا
الکتابة"،	پیشہ سرکاری دفاتر کی نوکری تھی،

اس بیان سے ظاہر ہے، کہ شخص مذکور مکتب مین آنے سے پہلے دنیا کی سیر کر چکا تھا، اور کتابت کا پیشہ بھی اختیار کر چکا تھا، کیا کوئی مکتب نشین بچہ بھی جہان دیدہ اور دفتر دار ہو سکتا ہے!

اصل یہ ہے کہ یہان لفظ "مکتب" کے معنی اور لفظ "منھم" کے مرجع کے نہ سمجھنے سے یہ غلطی پیدا ہوئی ہے، "منھم" کا مرجع اہل مکتب نہین ہین، بلکہ "وفارق الجمهور جماعة"، مین "جماعت" ہی یعنی وہ لوگ جنھون نے جمہور مسلمانون کے عقیدہ کو چھوڑا تھا، اور ہمارے ساتھ سرکاری دفاتر مین کام کرتے تھے، اُن مین ایک رے کا باشندہ تھا، جس نے دنیا کی سیاحت کی تھی، اور جس کا پیشہ سرکاری دفترداری تھا، اس "باشندۂ رے" سے مقصود یقیناً حسن صباح ہے،

اس نظریہ کی تاریخی تعیین ہم نے فروری ۱۹۲۴ء مین "شعر العجم اور خیام" پر معارف مین جو مضمون لکھا تھا، اس مین قرائن سے انوشروان کی تاریخ ولادت کا تخمینہ سنہ ۴۵۰ھ سے سنہ ۴۶۰ھ تک لگایا تھا، افسوس ہے کہ اس وقت پروفیسر براؤن کی لٹریری ہسٹری سامنے نہ تھی، اُس مضمون کی اشاعت کے بعد اس کو دیکھا تو معلوم ہوا، کہ وسیع النظر پروفیسر نے انوشروان کا سال ولادت عیون الاخبار کے حوالہ سے دریافت کیا ہے، اس کتاب کا قلمی نسخہ موصوف نے کیمبرج یونیورسٹی کے کتبخانہ مین پایا، اُس مین

بقول پروفیسر براؤن انوشروان کی ولادت کا سال ۴۵۹ھ لکھا ہے، پروفیسر ہوٹسما کو یہ تاریخ نہ مل سکی[۱]
تھی، اس لئے تعجب ہوتا ہے کہ پروفیسر موصوف نے اس تاریخ ولادت کی دریافت کے باوجود کیونکر
ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی،

خیام کا معاملہ تو صاف ہے، وہ ۴۶۷ھ مین ملک شاہ کی رصدگاہ مین کام کر رہا تھا،[۲] اس لیے
وہ انوشروان کا جو ۴۵۹ھ مین پیدا ہوا تھا، ہمعصر قطعاً نہین ہوسکتا، کہ اس وقت جب خیام ستارون
کی تحقیقات مین مصروف ہوگا، انوشروان آٹھ برس کا بچہ ہوگا،

اب رہا حسن صباح کا معاملہ، اس کا سب سے بڑا تاریخی واقعہ مستنصر فاطمی کے دربار مین جاکر
نزار اسمٰعیلی کی دعوت مین شرکت ہے، ابن اثیر نے اس کے اس سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ لکھی ہے،[۳]
مگر رشیدالدین نے جامع التواریخ مین[۴] اور حمداللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین[۴] ۴۷۱ھ بتائی ہے اور
یہ غالباً سرگذشت کے حوالہ سے ہے، اس کے ماسوا حمداللہ مستوفی، حسن صباح کو الپ ارسلان (۴۵۵-۴۶۵ھ)
کا ایک درباری[۵] پاتا ہے، لیکن اس سے بھی زیادہ یہ ہے، کہ سرگذشت مین حسن صباح کے اس سفر
کی پوری تاریخ دی ہوئی ہے، کہ ۴۶۴ھ مین وہ عبدالملک عطاش کی جماعت مین داخل ہوا، ۴۶۷ھ
مین اصفہان جاکر وہ عطاش کا دو برس نائب رہا، اس کے بعد وہ آذربائجان، عراق اور شام کی سیاحت
کرتا ہوا ۴۷۱ھ مین مصر پہنچا، اور ۱۸ مہینے وہان رہ کر رجب ۴۷۲ھ مین اسکندریہ سے روانہ ہوا، اور
ملکون کی سیر کرتا ہوا ۴۷۳ھ مین اصفہان وارد ہوا،[۶]

۱؎ ابن اثیر ج ۱۰ ۴۶۷ھ بریل، ۲؎ ابن اثیر ج ۹ ص ۳۰۴ بریل ۳؎ لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ ص ۲۰۳،
۴؎ تاریخ گزیدہ ص ۵۱۷ گب، ۵؎ ایضاً ص ۴۴۰،
۶؎ لٹریری ہسٹری آف پرشیا براؤن ج ۲ ص ۲۰۲ و ص ۲۰۳،

اس مفصل سلسلۂ سنین کی واقفیت کے بعد یہ ماننا پڑیگا، کہ ۴۶۱ھ تک بھی اگر الپ ارسلان کے دربار مین پہنچا اور ۴۶۴ھ مین جب وہ عبد الملک عطاش کی باطنی فاطمی جماعت مین داخل ہوا، اور پھر ۴۷۱ھ مین جب مصر مین وہ مشرق کا داعی الدعاۃ کا منصب پارہا تھا، تو اس کا فرضی ہمدرس وہمسن انوشروان ہنوز دایہ کی گود مین ہوگا، یا رے کے "مکتب" مین مصروف ابجد خوانی ہوگا تعجب ہے کہ فاضل براؤن کی دقیق نظر اس تاریخی اشکال پر کیون نہین پڑی،

ابن اثیر نے ۴۷۹ھ مین جو حسن صباح کے مصر پہنچنے کی تاریخ دی ہے، وہ سراسر خلاف قیاس ہے، کیونکہ ۴۷۹ھ مین اگر وہ مصر پہنچا، اور ایک سال رہ کر ۴۸۰ھ مین وہ وہان سے چلا، اور بقول ابن اثیر وہ وہان سے نکل کر شام وعراق وخراسان وترکستان کو طے کر کے کاشغر پہنچا، اور وہان سے پھر پھرتا پھرا تا آخر قزوین آیا، اور زہد وعبادت کا جال بچھا کر الموت پر قبضہ کیا، اور اسکی خبر ایک مدت کے بعد نظام الملک اور ملک شاہ کو پہنچی، وہان سے فوج روانہ ہوئی، اس نے محاصرہ کیا، محاصرہ طول کھنچا، اور حسن صباح نے بالآخر ۴۸۵ھ مین نظام الملک کو قتل کرادیا، تو یہ تمام واقعات پانچوین صدی ہجری کی دنیا مین چار برس کی قلیل مدت مین انجام نہین پاسکتے، اس لیے اسکے اس مصری سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ صحیح نہین، بلکہ ۴۷۱ھ صحیح ہے، اور حسن صباح نے اس آوارہ گردی مین صرف چار برس نہین، بلکہ دس بارہ صرف کئے ہونگے،

کیا خیام باطنی تھا؟ حسن صباح، عمر خیام، اور نظام الملک کی یہ داستان کیون گھڑی گئی، نظام الملک کے طرفدار اس کو گھڑ نہین سکتے، کہ اس سے تو الٹے نظام الملک کی اخلاقی کمزوری، انتظامی قابلیت کی کمی، اور اس کا سازشی ہونا ثابت ہوتا ہے، البتہ حسن صباح کی لیاقت، اور نظام الملک اور دولت

سلجوقی سے اسکی آزردگی کے اسباب کی توجیہ پیدا کیجاسکتی ہی، جو حسن صباح کو اُس کے تمام اعمال مین حق بجانب ثابت کر سکے، اور اس لئے اُس کے طرفدار اس کہانی کو گھڑ کر تیار کر سکتے ہین،

لیکن یہ امر معنی خیز ہے، کہ ان دو جنگجو حریفون کے بیچ مین صلح پسند خیام کا نام کیون آتا ہی؟ ایک بدنام حکیم شاعر کی رفاقت نہ تو وزیر آل سلجوق کی عظمت کو بڑھا سکتی ہی، اور نہ فرمانروائے قلعۂ الموت کی اس سے عزت افزائی ہو سکتی ہی، کیا قلعۂ الموت کے سرکاری کتب خانہ کی سرکاری سرگذشت مین خیام کا نام داعی مذہب الموت اور خیام کے خیالات مذہبی کے اتحاد کا یا اس کے ساتھ ہمدردی کا راز تو فاش نہین کرتا، اور اس "ثالث بالخیر" کے نام کا اضافہ اسی مناسبت سے تو تجویز نہین کیا گیا؟ قابل غور ہی؟ مگر یہ ظاہر ہے کہ خیام مسئلۂ امامت مین اسماعیلیہ (باطنیہ) کا ہم زبان نہ تھا، اگر تھا تو فلسفیانہ خیالات اور عقل و نقل کے طریقۂ تطبیق مین، کہ خیام نے اپنے فارسی رسالہ کلیات الوجود کے آخر مین اسماعیلیہ کے مسئلۂ امامت کی تردید کی ہی،[1] اصل یہ ہے کہ باطنیت کی اصلی حقیقت مسئلۂ امامت نہین، بلکہ عقل و نقل کی تطبیق کا وہ طریقہ ہے جسکو حسن صباح سے بہت پہلے اس گروہ نے اختیار کیا تھا،

سلطان سنجر اور خیام کی ہمدرسی و ہمسنی کی کہانی،

بعض تذکرہ نویسون نے اس کہانی کی ایک اور روایت کہین سے نقل کی ہے، کہ خیام اور سلطان سنجر بن ملک شاہ ہمسن اور ہمدرس تھے، اور دونون نے باہم معاہدہ کیا تھا، عبارت یہ ہی:-

"وباسلطان سنجر نہایت محرمیت داشتہ گویند در دبستان ہمدرس بودند و در رعایت یکدیگر ہمانگاہ معاہدہ نمودند"[2]

---

[1] اسکی تفصیل خیام کے مذہب و مسلک کی تشریح مین آگے آئیگی، [2] مجمع الفصحاء صفحہ ۲۰۰ مطبوعہ ایران و آتشکدۂ آذر صفحہ ۱۳۹ مطبوعہ بمبئی و ریاض الشعراء والہ داغستانی قلمی کتب خانہ ندوہ لکھنؤ،

مگر ظاہر ہے کہ اس داستان کی یہ روایت بھی سرتاپا موضوع ہے، سلطان سنجر کی ولادت کا سال سنہ ۴۷۱ھ ہی، اور خیام اس سے تین بتیس ۳۲ برس پہلے پیدا ہو چکا تھا، اور سنہ ۴۶۷ھ مین صدر خانۂ ملک شاہی مین آچکا تھا، ساتھ ہی اُس کے سب سے قدیم سوانح نگار بیہقی (معاصر خیام) کے بیان کے مطابق سنجر کو بچپن مین جب چیچک نکلی تھی تو خیام اُسکا معالج تھا، اور پھر ان دونون مین معاہدہ و رعایت کے بجائے بقول بیہقی عداوت اور نفرت تھی[۱]،

ان غلط روایات کی تنقید کے بعد اب ہم کو از سرِ نو خیام کے سنین زندگی پر غور کرنا ہے، لیکن قاعدۂ فطرت کے خلاف ہم کو پہلے اس کے سالِ وفات کی تعیین کرنا ہے، اور پھر اُس کی مدد سے سالِ پیدائش کا پتہ چلانا ہے،

---

[۱] دیکھو تاریخ الحکماء بیہقی مین تذکرہ خیام،

خیّام کا سالِ وفات

ہمارے بعض مشرقی تذکرہ نویسوں[1] نے اور انھین کے بھروسہ پر اکثر مغربی مصنّفین نے بھی خیّام کی وفات کا سال ۵۱۷ھ لکھا ہے، لیکن علامہ آزاد بلگرامی نے یدِ بیضا مین ۵۱۸ھ درج کیا ہے[2]، اور براؤن (کلیمین) نے تاریخِ ادبیاتِ عرب مین اوسکی وفات ۵۱۵ھ مین ثبت کی ہے، مگر ان مین سے کوئی تاریخ کسی قدیم ماخذ کے حوالہ سے ثابت نہین ہے، خیّام کی تاریخِ وفات کی سب سے اہم سند خیّام کے معاصر، بلکہ شاگرد چہار مقالہ کے مصنِّف نظامی عروضی سمرقندی کا بیان ہے، وہ ۵۰۶ھ مین بلخ مین خیّام سے اپنا ملنا ظاہر کرتا ہے، اور ۵۰۸ھ مین وہ اس کو بادشاہ کے شکار کا زائچہ تیار کرتے بیان کرتا ہے، بعدہ ۵۳۰ھ مین نیشاپور مین وہ اُس کی قبر کی زیارت کرتا ہے، اس کے بعد عروضی کے ایک نسخہ مین ہے کہ "اور استاد خیّام اس سے (۵۳۰ھ سے) چند سال پہلے وفات پاچکا تھا" اور اسی کتاب کے ایک دوسرے نسخہ مین ہے، کہ "اس سے (۵۳۰ھ سے) چار سال پہلے وہ وفات پاچکا تھا" ان اختلافات کو دیکھکر محتاط براؤن[3] نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا جلد دوم مین اور اس کے پیرو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے چہار مقالہ کے حواشی مین لکھا ہے کہ "۵۱۷ھ یا ۵۱۵ھ مین خیّام کے وفات پانے کی کوئی سند ہم کو نہین معلوم، اس لیے صحیح یہ ہے، کہ وہ ۵۰۸ھ اور ۵۳۰ھ کے بیچ مین کسی تاریخ کو مرا" حواشی چہار مقالہ کی اصل عبارت یہ ہے:۔

---

[1] مجمع الفصحاء، ہدایت، مطبوعۂ طہران [2] نسخۂ قلمی موجودہ کتبخانۂ دار المصنفین، [3] دیکھو لٹریری ہسٹری آف پرشیا براؤن، ج ۲ صفحہ ۲۵۵

"وفاتِ عمر خیام را غالباً مصنفینِ اروپا در سنہ ۵۱۷ھ می نویسند و بروکلمن در تاریخِ علوم عرب در سنہ ۵۱۵ھ و سند موثقے برائے ہیچ یک ازین دو تاریخ بنظر این ضعیف نرسیدہ است در ہر صورت از چہار مقالہ واضح میشود کہ وفاتِ او مابین سنہ ۵۰۸ھ و سنہ ۵۳۰ھ بودن است زیرا کہ در سنہ ۵۰۸ھ در حیات بودہ است و در سنہ ۵۳۰ھ کہ نظامی عروضی قبرِ او را در نیشاپور زیارت کردہ چندین سال از وفات او گذشتہ بودہ است[۱]"

لیکن پروفیسر براؤن اور علاّمہ قزوینی نے چہار مقالہ مین ذرا نظامی عروضی کے نیشاپور کی آمد و رفت کی تاریخون پر نظر کی ہوتی، تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ سنہ ۵۱۴ھ تک تو خیام کی وفات ہرگز نہین ہوئی تھی، کیونکہ اسی کتاب سے یہ معلوم ہے، کہ سنہ ۵۰۶ھ مین بلخ مین نظامی نے خیّام کو یہ کہتے سنا تھا، کہ اوسکی قبر ایسے مقام پر ہوگی، جہان ہر موسمِ بہار اُسکی قبر پر گل افشان ہوگا، نظامی کہتا ہی کہ مین جانتا تھا کہ استاد لغو گو نہین ہی تاہم

"مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کہ چنوئی گزاف نگوید چون در سنہ ثلثین بنیشاپور رسیدم چہار (چندین) سال بود تا آن بزرگ روے در نقاب خاک کشیدہ بود . . . . . . و او را بر من حقِ استادی بود. آدینہ بزیارت او رفتم و یکے را با خود ببردم کہ خاکِ او بمن نماید" (چہار مقالہ ص ۶۳ گب)

اس کے بعد سنہ ۵۰۸ھ مین نظامی ذکر کرتا ہی، کہ سنہ ۵۰۸ھ کے جاڑون مین خیّام نے سلطان (غالباً سلطان محمد بن ملک شاہ) کے شکار کے لیے زائچہ تیار کیا،

اوپر کے بیان سے ہویدا ہے، کہ سنہ ۵۰۶ھ مین شہر بلخ مین جب سے خیّام کی زبان سے اوسکی اپنی قبر کے متعلق نظامی عروضی نے عجیب و غریب پیشگوئی سنی تھی، اس کو تعجب لاحق تھا، نیز یہ کہ "حقِ استادی" سے یہ بعید تھا کہ اُس کو اگر اس (سنہ ۵۳۰ھ) کی آمد سے پہلے اس کی وفات اور قبر کا حال معلوم ہوتا، تو نیشاپور اگر اس کی زیارت کو نہ جاتا، مگر اس کے برخلاف ہم یہ دیکھتے ہین کہ وہ سنہ ۵۱۰ھ مین

[۱] حواشی چہار مقالہ از عبد الوہاب قزوینی، صفحہ ۲۲۲ گب،

نیشاپور مین موجود تھا، (چہار مقالہ ص ۹) پھر ۵۱۲ھ مین وہ نیشاپور مین وارد تھا (ص ۶۹) بعد ازین پھر ۵۱۴ھ مین وہ وہین نظر آتا ہی، (ص ۵۰) اور ان تمام سنین مین وہ اپنے استاد (خیام) کے حق استادی کو اگر وہ مرچکا ہی، ادا کرنے کی توفیق نہین پاتا، اور نہ خیام کی اُس عجیب و غریب پیشگوئی کی تحقیق کا اس کو اتنے سال تک شوق ہوتا ہی، تا آنکہ ۵۳۰ھ کی آمد نیشاپور مین اُسکو اپنے استاد کی وفات کی خبر ملتی ہی، اور وہ اسکی قبر کی زیارت کو جاتا ہی، اور اسکی عجیب و غریب پیشینگوئی کو سچی ہوتے دیکھکر متحیر ہو جاتا ہی، اس سے صاف ظاہر ہے کہ خیام ۵۱۴ھ تک نیشاپور کی قبر مین سویا ہی نہ تھا اس لیے اس کی موت کا زمانہ ۵۱۴ھ کے بعد ہی ہو سکتا ہے یعنی ۵۱۵ھ جس کو بروکلمن نے اسی قیاس پر غالباً اختیار کیا ہی، یا اس کے بھی بعد،

ایک اور واقعہ کا اضافہ کیجئے، نظامی عروضی کے بعد خیام کے سب سے پہلے معاصر سوانح نگار بیہقی نے اسکا جو حال لکھا ہے، اس مین اُس کو نظام الملک کے بھتیجے شہاب الاسلام عبد الرزاق وزیر کی مجلس مین ذکر کیا ہے، کہ خیام وزیر ممدوح کی مجلس مین تشریف فرما تھا، شہاب الاسلام ۵۱۱ھ مین وزیر ہوا اور ۵۱۵ھ مین قتل ہوا[1] اسلیے اس مجلس کی شرکت کا واقعہ زیادہ سے زیادہ ۵۱۵ھ تک ہو سکتا ہی، علاوہ ازین، سونے چاندی کے تولنے پر سلطان سنجر کے عہد کے حکیمون نے ۵۱۵ھ مین چند رسالے لکھے ہین، خیام نے بھی اس پر ایک رسالہ لکھا[2]، اس لئے ماننا پڑے گا کہ وہ اس سنہ تک زندہ تھا،

اسی طرح وفات کی انتہائی تاریخ ۵۳۰ھ نہین بلکہ اس سے چار سال یا چند سال پہلے قرار دینی چاہیے کہ چہار مقالہ مین ۵۳۰ھ نہین بلکہ "چہار دیا چند سال بود کہ تا آن بزرگ روی در نقاب

[1] ابن اثیر ج ۱۰ ص ۱۹۴۔ بریل، [2] حوالہ کیلئے دیکھو تصنیفات خیام مین میزان الحکم کا حال،

خاک کشیدہ بود" ہے، اس بنا پر خیام کی وفات کی تاریخ ۵۰۸ھ سے ۵۳۰ھ کے مابین نہین، بلکہ ۵۱۵ھ سے ۵۳۰ھ کے کچھ سال پہلے کے مابین ہوسکتی ہو، گو اس تاریخ (۵۱۵ھ) کے بعد خیام سے ملنا کوئی بیان نہین کرتا، لیکن خیام کا مستند شاگرد عروضی سمرقندی ۵۳۰ھ مین جب پھر اپنا نیشاپور آنا بیان کرتا ہو تو لکھتا ہو کہ اُس کا استاد (خیام) اُس سے چند ہی سال، یا چار ہی سال پہلے وفات پاچکا تھا، یہ چند سال یا چار سال کا اختلاف گو نہایت اہم ہے، مگر چند کا اطلاق بھی ہرگز پندرہ برس کے طویل عرصہ پر نہین ہوسکتا،

گب میموریل کا مطبوعہ نسخہ چار نسخون کے مقابلہ سے طبع ہوا ہے، جنمین سے تین قلمی، اور ایک ایران کا مطبوعہ تھا، اور ان سب مین الفاظ و حروف اور فقرون مین اختلافات تھے، قلمی نسخے یہ تھے،

۱- برٹش میوزیم کا پہلا نسخہ جو فی الجملہ صحیح تھا، اور ۱۰۱۷ھ مین نقل ہوا تھا،

۲- برٹش میوزیم کا دوسرا نسخہ جو ۱۲۷۴ھ مین لکھا گیا تھا، یہ صحت و غلطی مین متوسط تھا،

۳- پروفیسر براؤن کا ذاتی نسخہ، جو عاشر آفندی (قسطنطنیہ) کے کتب خانہ کے اُس نسخہ سے منقول تھا، جو ۸۳۵ھ مین ہرات مین لکھا گیا تھا، اور یہ نسخہ صحت و زیادت و نقصان مین دوسرے نسخون سے "تفاوتِ کلّی" رکھتا تھا، قدامت اور صحت کے خیال سے یہی نسخہ اصل قرار دیا گیا، (دیکھو چہار مقالہ کا مقدمۂ مصحح، گب)

خیام کی وفات کے تذکرہ کے موقع پر ۵۰۶ھ کی ملاقاتِ بلخ کے بعد ہے، کہ "۵۳۰ھ مین جب نیشاپور پہنچا" اس کے بعد قسطنطنیہ والے نسخہ مین جو سب سے صحیح اور اقدم ہے، یہ ہے،

"چہار سال بود تا آن بزرگ روئے در نقاب خاک کشیدہ بود"

باقی تین نسخون مین جو ایک دوسرے کی نقل ہین، یہ ہے :-

"چند سال بود تا آن بزرگ روے در نقاب خاک کشیدہ بود"۔

اب اگر پہلا نسخہ صحیح ہے، تو ۵۲۶ھ خیام کی تاریخ وفات متعین[1] ہو جائیگی، اور اگر دوسرا نسخہ جسمین "چند"[2] سال ہے صحیح ہے تو بھی یہ قابل لحاظ ہے، کہ چند سال کا اطلاق بھی چار پانچ برس سے زیادہ پر نہین ہو سکتا، اسلئے بہر حال ۵۱۵ھ اور ۵۱۷ھ سے بہت بعد اور ۵۳۰ھ سے کوئی قریب کی تاریخ اس کا سال وفات ہوگی،

ہمارے سامنے اس وقت جیسا کہ شروع مین بتایا گیا ہے، عالی رومی[3] الموجود ۱۰۰۲ھ مشہور ترک شاعر کا مجموعۂ رباعیات بجواب رباعیات خیام کا نسخہ ہے، جو قسطنطنیہ مین ۱۳۰۲ھ مین لکھا گیا ہے، اُس کے مقدمہ مین عالی نے خیام کا حال مختلف ماخذون سے جمع کیا ہے، اسمین سے ایک ماخذ مولنٰنا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی وہ فصل ہے جسمین نظامی سمرقندی کا یہ واقعہ درج ہے، اس کو عالی نے اپنی مقفیٰ عبارت مین اس طرح نقل کیا ہے:-

"امّا در رسالۂ تبریزی نوشتہ۔ کہ خود در سبزوار نسخہ بخط نظامی عروضی دیدہ و بر ذیل آن نسخہ عروضی مکتوب بود مبنی بر آنکہ در اثنی و عشرین و خمسمایہ (۵۲۲ھ) من بخدمت استاد نامدار رسیدم و رخصت کعبۂ معظمہ از و طلبیدم و در اثنای سخنان فرمود کہ بعد از عود قبر مرا در موضعے بینی کہ باد شمال بر آن جائے بمثال گل افشانی کند بعد از سہ سال کہ مرا مراجعت دست داد بخاطر خطور میکرد، کہ ہرگز از آن مظہر ہنر سخنان گزاف و مکرر استماع نیفتادہ بود، چون بآن بلاد رسیدم استفسار احوال ایشان کردم چنان معلوم شد کہ در ین ولا بجوار ایزد تعالیٰ پیوستہ" الخ (نسخۂ دار المصنفین)

وہ فصل کا مصنف تبریزی کہتا ہے، کہ اُس نے سبزوار مین خود عروضی سمرقندی کے ہاتھ کا لکھا ہوا

---

[1] حواشی چہار مقالہ ص ۲۲۸، [2] ابھی حال مین ہمارے فاضل دوست پروفیسر شیخ عبد القادر (دکن کالج پونہ) کو چہار مقالہ کا ایک قلمی نسخہ دستیاب ہوا ہے، یہ نسخہ گو بہت پرانا نہیں مگر بعض حیثیتون سے نہایت قابل قدر ہے، اس نسخہ مین بھی اس موقع پر لفظ "چند" ہی ہے، [3] عالی رومی (۹۴۸ھ ۱۵۴۱ء – ۱۰۰۸ھ ۱۵۹۹ء؟) کا مفصل حال انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد اوّل ص ۲۸۱ مین درج ہے،

چہار مقالہ کا نسخہ دیکھا، اس کے حاشیہ مین یہ لکھا تھا کہ "مین ۵۲۲ھ مین استاد کی خدمت مین حاضر ہوا، اور گل افشانی کی پشینگوئی سنی، پھر حج کو چلا گیا، وہان سے تین سال کے بعد واپس آیا، تو دریافت کرنے سے معلوم ہوا کہ ان دونون اس نے وفات پائی، پھر وہ نیشاپور آیا، اور زیارت کی" دہ فصل کے محولۂ بالا نسخہ سے بڑھکر معتبر نسخہ اور کون ہو سکتا ہے، اس مین صاف لکھا ہی، کہ ۵۲۲ھ مین ملاقات ہوئی، تین برس سفر مین رہا، تین سال کے بعد واپس آیا، تو استرآباد آکر سنا کہ استاد نے ان دنون وفات پائی، نیشاپور پہنچا تو زیارت کی، ۵۲۲ھ مین تین سال اور ملائیے ۵۲۵ھ ہوتے ہین تو واپسی ۵۲۶ھ مین ہوئی اور اسی سال وفات کا حال سنا، اس کے بعد نیشاپور آکر زیارت کی جس کی تاریخ تمام نسخون مین ۵۳۰ھ ہے، اور چہار مقالۂ عروضی کے سب سے صحیح نسخہ کا بیان ہی کہ اس (۵۳۰ھ) سے چار سال پہلے استاد کی وفات ہو چکی تھی، جس کے معنی بھی ہی ۵۲۶ھ کے ہوئے، اس تفصیل سے ظاہر ہوگا، کہ خیام کی وفات کا یہی سال سب سے معتبر نظر آتا ہی، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عروضی نے متن کتاب مین بالاختصار ضمناً واقعہ کو نقل کر دیا تھا، کہ متن کتاب مین خیام کا حال لکھنا مقصود نہ تھا، بلکہ اسکی حیرت انگیز پیشینگوئی کا تذکرہ مقصود تھا، اور اصل واقعہ کو اس نے حاشیہ مین مفصل ذکر کیا تھا، بعد کے نسخون مین یہ حاشیہ اس لیے محذوف ہوگیا، کہ اصل کتاب سے اسکو تعلق نہ تھا،

اس تحریر کے ثبوت کے بعد خیام کی تاریخ وفات (۵۲۶ھ) مین کوئی شبہہ نہین رہجاتا، اب خیام کی اس تاریخ وفات کا لحاظ کرکے خیام اور نظام الملک کی ہمسنی کیا، ہمدرسی کا تصور بھی ممکن نہین، ورنہ اسکی عمر ایک سو اٹھارہ برس کے قریب ماننی ہوگی، جو ناممکن محض ہے، البتہ حسن بن صباح جس نے بالاتفاق ۵۱۸ھ مین وفات پائی ہے، کھینچ تان کر نظام الملک کا ہم درس ثابت ہو سکے تو ہو سکے،

خیّام کی ولادت

خیّام کی ولادت کی تاریخ کسی قدیم سند مین مذکور نہین ہی، آجکل کے جس اہل قلم و مصنّف نے بھی سنہ ۴۱۰ھ کے قریب کی تاریخ اختیار کی ہے، اُسکی بنیاد صرف نظام الملک کی معاصرت کی مشہور کہانی پر ہے، نظام الملک کی ولادت کا سال سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۰ھ ہے، اسی قیاس پر خیّام کی ولادت کا سال بھی اسی کے قریب قرار دیا گیا ہے، مگر جب اس داستان کا بے اصل ہونا واضح ہو چکا ہی، تو اس قیاس کی بنیاد از خود منہدم ہو چکی،

گذشتہ دلائل سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ خیّام کی تاریخ وفات سنہ ۵۱۵ھ کے بعد اور سنہ ۵۳۰ھ سے چند سال پہلے کے درمیان کوئی سال ہی، اور وہ غالباً سنہ ۵۲۶ھ ہی، تو خیّام کی ولادت کا سال پانچوین صدی ہجری کے اوائل کا سال اُسوقت تک فرض نہین کیا جا سکتا جب تک ہم اسکی عمر غیر معمولی اور غیر طبعی تسلیم نہ کرین جسکا اندازہ ایک سو سولہ (۱۱۶) برس تک کا کیا جا سکتا ہی اور اس حالت مین یہ لازم آئیگا، کہ وہ حسب ذیل سنین کے وقت حسب ذیل عمر کا ہو،

۱- سنہ ۴۶۷ھ مین رصد خانہ کی تعمیر کے وقت وہ اونسٹھ (۵۹) برس کا ہو،

۲- سنہ ۵۰۶ھ مین جب وہ نیشاپور سے بلخ گیا تھا، اور نظامی عروضی اُس سے ملا تھا، تو وہ اٹھانوے (۹۸) برس کا ہو،

۳- ۵۰۷ھ مین جب ابوالحسن بیہقی اپنے بچپن مین اس سے ملا تھا اور خیام نے اس کا امتحان لیا تھا، اس وقت اسکی عمر ننانوے (۹۹) برس کی ہو،

۴- ۵۰۸ھ کے موسم سرما مین جب سلطان مرو مین شکار کھیلنے نکلا تھا، اور خیام اُس کو خود سوار کرانے گیا تھا، تو اس وقت اُسکی عمر سو (۱۰۰) برس کی ہو،

انمین سے رصدخانہ کی تعمیر کے وقت کا سال گو چندان بعید نہین، مگر بقیہ سنین تمامتر طبعی حالات کے خلاف ہین، اگر ایسا ہوتا تو ضرور تھا کہ بیہقی اور نظامی عروضی ان سنین کے ذکر کے وقت خیام کی اس حیرت انگیز غیر طبعی قوت اور عمر کا استعجاب کے ساتھ ذکر کرتے، جیسا کہ اس قسم کے مستثنیٰ عمر والون کے حالات مین اہل تاریخ نے اس کا ذکر کیا ہے،

اب ہم کو اپنے قیاس کے مطابق اُن واقعات کو پیش کرنا چاہئے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خیام کی ولادت پانچوین صدی ہجری کے اواسط مین ہوئی ہی،

۱- سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ خیام کے جس قدر مشہور معاصرین مثلاً ابوالعباس لوکری، میمون ابن نجیب واسطی، ابوحاتم مظفر اسفزاری، ابوالفتح عبدالرحمان خازنی، ابوالفتح بن کوشک[۱] وغیرہ گذرے ہین، اُن سب کا تعلق ملک شاہ (۴۶۵ھ - ۴۸۴ھ) سے لے کر سنجر (۵۱۱ھ - ۵۵۲ھ) تک معلوم ہوتا ہی، ان مین سے نہ خود خیام اور نہ اس کے معاصرین کا کوئی ذکر ملک شاہ سے پہلے سننے

[۱] ان کے حالات تواریخ حکماء مین دیکھنے چاہئین، یا میری اس کتاب مین آیندہ خیام کے معاصرین سے تعلقات کا بیان پڑھو، یہ لوگ رصدخانہ کی تعمیر اور رصد کے کامون مین خیام کے رفیق تھے، اور خصوصاً ابوالعباس لوکری، میمون ابن کوشک، اور خیام یہ چارون حسب بیان شہرزوری ہمعمر و ہمعصر (اقران) تھے، ابوحاتم مظفر نے سلطان سنجر کے خزانہ کے لیے ترازو بنائی تھی، ابن کوشک کا سلطان سنجر خاص قدردان و مربی تھا، ابوالفتح عبدالرحمان خازنی نے سلطان سنجر کے نام پر زیچ سنجری ترتیب دی تھی،

مین آتا ہے، اس لیے ملک شاہ ہی کا زمانہ ان کے ابتدائے عروج کا عہد معلوم ہوتا ہے، اس لیے انکی پیدائش ملک شاہ کی تخت نشینی کے سال ۴۶۵ھ سے لامحالہ بین پچیس برس تو پہلے ہو گی،

۲۔ بیہقی اور شہرزوری مین ہے کہ "ملک شاہ نے خیام کو اپنا ندیم بنایا تھا" ہم نوالہ وہم پیالہ ندیم ومصاحب ہونے کے لیے حسب دستور زمانہ یک گونہ تناسب عمر کا لحاظ بھی ضروری سمجھا جاتا ہے، ملک شاہ کی پیدائش ۴۴۷ھ کی ہے اور ۴۶۵ھ مین اٹھارہ انیس برس کی عمر مین وہ تخت نشین ہوا، اور تخت نشینی کے تیسرے سال ۴۶۷ھ مین اس نے رصدخانہ کی بنیاد ڈالی جسمین خیام وغیرہ حکماء اکٹھے ہوئے، اس لحاظ سے ایک شخص کے تحصیل علم سے فارغ ہو کر کمال حاصل کرنے اور ایک دو تصنیفین کر کے شہرت پانے کیلئے کم از کم پچیس چھبیس برس کی عمر تو ہونی چاہیئے، اس بناپر ۴۴۰ھ یا ۴۴۱ھ خیام کا سالِ ولادت قیاس مین آتا ہے،

۳۔ خیام کے ایک معاصر جو گو غالباً خیام سے چھوٹے ہونگے، وہ امام محمد غزالی ہین، اُن کی پیدائش ۴۵۰ھ مین ہوئی تھی، اس لیے بہرحال خیام کا سالِ ولادت اس سے پہلے ہی ہوگا،

۴۔ خیام کے ایک شاگرد حکیم علی بن حجازی قاینی کا نام ہمکو معلوم ہے، جو خیام اور امام غزالی کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کے شاگرد تھے، وہ ۵۴۶ھ مین نوّے سال کی عمر پاکر مرے تھے، اس حساب سے اُن کا سالِ پیدائش ۴۵۶ھ تھا، استاد کی پیدائش شاگرد سے دس پندرہ برس تو پہلے ہونی چاہیئے،

۵۔ چونکہ جیسا کہ ہم نے آگے چل کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ ملک شاہی رصدخانہ مین آنے

---

[1] درۃ الاخبار ترجمۂ بیہقی ص۱۶،

سے پہلے سمرقند و بخارا مین پھرتا رہا ہے، اور وہان کے سلاطین مین احترام پا چکا تھا، اور نیز وہ ایک رسالہ حساب لکھ چکا تھا، اور کتاب جبر و مقابلہ تصنیف کر چکا تھا، اس لیے ملک شاہ کی ملاقات اور بنائے رصدخانہ کے سال ۴۶۷ھ سے چھبیس ستائیس برس سے کم پہلے پیدا نہ ہوا ہوگا، تاکہ وہ علوم سے فارغ ہو کر ایک رسالہ اور ایک ایسی اہم کتاب کی تصنیف کے قابل ہو سکے،

ان وجوہ سے یہ موزون قیاس ہی کہ خیام کی ولادت کا تقریبی سال ۴۴۰ھ ہوگا،

ابوالحسن بیہقی نے علم نجوم کے قاعدہ سے اس کی پیدایش کا طالع اپنی تاریخ الحکما مین حسب ذیل نقل کیا ہی، وطالعہ الجوزاء، والشمس وعطارد علی درجۃ الطالع فی ح من الجوزاء وعطارد صمیمی، والمشتری من التثلیث ناظر الیہما،

مین نے اپنے بعض پرانے ریاضی دان مخدومون سے دریافت کیا کہ اس طالع سے سال ولادت کا حساب لگ سکتا ہی، یا نہین، جواب ملا کہ اسوقت لگ سکتا ہی، جب اُس شہر کا نام معلوم ہو، جہان یہ طالع لیا گیا، نیز وقت اور مہینہ کی تعیین ہو، اگر زیج ملک شاہی سے امداد لیجائے اور نیشاپور اس کے وطن کو مقامِ طالع مانا جائے تو شاید کامیابی ہو،

اس وقت کا سیاسی نقشہ

یہ وہ وقت تھا جب سلجوقیون نے خراسان پر قبضہ کر کے سب سے پہلے ۴۲۹ھ مین نیشاپور مین اپنا تختِ حکومت بچھایا تھا، اور طغرل سلجوقی وہان اس وقت حکمران تھا، ادھر کابل و غزنین مین غزنویون کی حکومت تھی، اور اُن کے علاوہ خانیہ خاندان کے نومسلم ترک، کاشغر سے لیکر بخارا تک فرمانروائی کر رہے تھے، اور غزنوی اور سلجوقی دونون خاندانون کے سلاطین ان ملوک خانیہ سے صلح و جنگ مین مصروف رہتے تھے، اور ان ملوک خانیہ کو خاقانیہ ایلک خانیہ اور آلِ افراسیاب بھی کہتے ہین،

وطن

تمام تذکرے متفق ہین کہ وہ خاکِ پاکِ نیشاپور سے پیدا ہوا تھا، مگر تاریخِ الفی کا مصنف احمد ابن نصر اللہ ٹھٹھوی (سنہ ۱۰۰۰ھ) کسی کا قول بیان کرتا ہی،

"بعضے او را از قریۂ شمشاد تابعِ بلخ دانستہ اند و مولدش را در قریۂ بسنگ من توابعِ استراباد" (مظفریہ) ص ۲۳

معلوم نہین یہ روایت کس کی ہی اور اس کا ماخذ کیا ہے[1]، مگر کچھ نہ کچھ اُس کا تعلق اس مقام سے معلوم ہوتا ہے، ربیع المرسوم عالی رومی (سنہ ۱۰۰۲ھ) مین وہ فصل تبریزی سے اور اُسنے نظامی عروضی کے خود نوشتہ نسخۂ چہار مقالہ کے حاشیہ سے جو عبارت نقل کی ہی، اسمین لکھا ہی، کہ اسکی وفات کا حال مجھے استراباد پہنچکر معلوم ہوا"، اسی طرح اُس نے دوسرے موقع پر لکھا ہی، "وہموارہ گاہ نیشاپور و گاہ بلخ از غرۂ غراے عمر تا سلخ[2]، روزگارِ خود بفراغت بسر می بردے"، اسکی وفات کے قصہ مین رومی نے

---

[1] بے سکے، ایم شیرازی نام کسی ایرانی مصنف نے عمر خیام کے حالات مین جو کتاب انگریزی مین لکھی ہی، اور جو لندن مین سنہ ۱۹۰۵ء مین طبع ہوئی ہی، اسمین گمراہ کن اغلاط اور قیاسات ہین، اسمین اس کے بلخی ہونے کا ماخذ شہرزوری کی تاریخ نزہۃ الارواح کو بتایا ہی، یہ غلطی تاریخ الفی کی عبارت نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، ٹھٹھوی نے تاریخ الفی مین خیام کے نیشاپوری الوطن ہونے کی روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے، کہ

"بعضے او را از قریۂ شمشاد تابعِ بلخ دانستہ اند . . . ."

مگر یہ عبارت خود تاریخ الفی کی ہی، شہرزوری کی نہین، شیرازی نے غلطی سے یہ سمجھا ہی کہ یہ بھی شہرزوری کی روایت کا ٹکڑا ہی، حالانکہ ایسا نہین ہی، بلکہ "بعضے" سے ٹھٹھوی کی مراد شہرزوری کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہی، جسکا نام اس نے نہین بتایا ہی،

[2] یہ فقرہ خیام کی اس رباعی کی طرف تلمیح ہے،

چون عمر بسر رود چہ شیرین و چہ تلخ
پیمانہ چو پر شود چہ بغداد و چہ بلخ
می خور کہ پس از من و تو این ماہ بسے
از سلخ بغرہ آید و از غرہ بسلخ

کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام نے "از بلوکات استرآباد دہک نام" مین وفات پائی، بغرض یہ وہ نامستند حوالے ہین جن سے وہ استرآباد و بلخ کی طرف منسوب نظر آتا ہے، اس نسبت کی حقیقت یہ نظر آتی ہے، کہ میرے خیال مین (جیسا کہ آگے آئیگا) خیام کا ابتدائی قیام بلخ مین رہا ہے، اس لیے کسی نے بلخ و استرآباد کو غلطی سے اس کا مولد و منشا سمجھ لیا ہے، اور عجب نہین کہ اسکی زندگی ہی مین یہ شبہہ کسی کو ہوا ہو، کیونکہ بیہقی نے جس کی نقل شہرزوری نے بھی کی ہے، اس کے خاندانی نیشاپوری ہونے پر خاص زور دیا ہے، کہتا ہے،

عمر الخیامی النیسابوری الآباء والبلاد، — عمر خیام اپنے باپ دادون اور وطن کے لحاظ سے نیشاپوری،

یہ خاص زور کسی شبہہ کے ازالہ ہی کے لیے معلوم ہوتا ہے،

سنہ ۵۰۶ھ مین نظامی عروضی کو بھی وہ بلخ مین ملتا ہے[1]، اور خاقان بخارا شمس الملک کے دربار مین بھی وہ نظر آتا ہے[2]، اس سے بہرحال اتنا ثابت ہوتا ہے کہ ترکستان کے ان شہرون مین بھی اسکی آمد و رفت رہتی تھی، مگر بقول مصنف تاریخ الفی،

"الحاصل توطن اکثر اوقات در نیشاپور داشت[3]"

فریڈرک روزن نے رباعیات خیام مطبوعۂ کاویانی برلن (سنہ ۱۹۲۵ء) کے فارسی مقدمہ (ص ۵۲-۵۳) مین ایک ہولنڈی فاضل گلیوس (سنہ ۱۰۷۰ھ) کی تحقیق نقل کی ہے کہ "خیام کا مولد شہر لوکر تھا، جو رودخانۂ مرغاب کے کنارہ شہر مروروو کے قریب تھا" اس تحقیق کی سند یہ ہے کہ فاضل

---

[1] چہار مقالہ ص ۶۲ گب [2] اخبار الحکماء بیہقی و شہرزوری و درۃ الاخبار ترجمۂ خیام [3] مظفریہ ص ۲۳۷،

موصوف کو قطب الدین شیرازی المتوفی سنہ ۷۱۰ھ کی کتاب التحفۃ الشاہیۃ (جس کو فاضل موصوف اور فریڈرک روزن نے تسامح سے تحفۃ الشامیّہ پڑھا ہے) ملی جسمین حسب ذیل عبارت ہے،

التاریخ الملکی منسوب الی السلطان جلال الدولۃ ملکشاہ بن الب ارسلان السلجوقی، و السبب فیہ انہ اجتمع فی حضرتہ جماعۃ (جماعۃ؟) من الحکماء

ومنہم عمر الخیام الحکیم اللوکری وغیرہ"

اس سے گلیوس کو یہ خیال ہوا، کہ خیام لوکر کا باشندہ تھا، مگر درحقیقت گلیوس کی تحفۃ شاہیہ کا نسخہ غلط ہی، تحفۂ شاہیہ کے دوسرے ٹکڑہ کی اصلی عبارت جیسا کہ دوسرے صحیح نسخون مین ہی یہ ہے

"والسبب فیہ انہ اجتمع فی حضرتہ جماعۃ من الحکماء ومنہم

عمر الخیام والحکیم اللوکری وغیرہما"

فریڈرک روزن نے اپنے فارسی مقدمۂ رباعیات خیام کے حاشیہ مین یہ صحیح عبارت نقل کی ہے، لیکن اس کو حکیم لوکری کے متعلق شبہ ہے، کہ یہ نام صحیح نہین کہ اس کا پتہ نہین ملتا،[1] حالانکہ حکیم لوکری مشہور و معروف شخص ہے اور (ابو العباس) لوکری کے نام سے تواریخ حکماء مین مذکور ہے نہ یہ بھی رصد خانہ ملک شاہی کے علمائے ہیئت مین ایک تھا (دیکھو ہمارے اس مضمون کا باب

---

[1] فریڈرک روزن کی اصل عبارت فارسی یہ ہے،

"احتمال کلی دارد کہ در نسخہ تصرف شدہ باشد × × × در کتب قدیمہ مثل کامل التواریخ ابن الاثیر کہ در سنہ ۶۲۷ھ تالیف شدہ، اسمے ازوی نیست، در صورتے کہ این کتاب از معاصرین دیگر عمر خیام، ابو المظفر اسفزاری، و میمون بن نجیب الواسطی ذکر کردہ است،" (ص ۳۵)

یہ صحیح ہے کہ ابن اثیر نے اس کا ذکر نہین کیا ہی، مگر تواریخ حکماء مین یہ نام مذکور ہی، وہ اپنے عصر کے چار مشاہیر مین سے ایک ہے، ابن سینا کے شاگرد بہمنیار کا وہ شاگرد تھا، (نزہۃ الارواح شہرزوری ص ۹ ۲ کتب خانہ ندوہ و درۃ الاخبار ترجمۂ تتمۂ صوان الحکمۃ مطبوعہ لاہور ص .. و ترجمۂ فارسی شہرزوری نسخۂ ناتمام موجودہ دار المصنفین،

"معاصرین خیّام"

بہرحال حکیم خیّام کو نوکرہ سے کوئی تعلق نہین، یہ شہر اُس کے معاصر اور رفیق کار ابوالعباس نوکری کا وطن تھا، تحفہ شاہیہ کے غلط نسخہ مین ایک "و" کے چھوٹ جانے سے یہ غلطی پیش آئی کہ خیام پر نیشاپوری کے بجائے نوکری کا دھوکہ ہونے لگا،

خیّام کے رباعیات مین اسکی جاے قیام و مسکن کی نسبت کوئی اشارہ نہین پایا جاتا ہے، لیکن تمام نسخون مین اسکی ایک رباعی پائی جاتی ہے جسکا پہلا شعر اکثر نسخون مین اسطرح ہے،

چون عمر ہمی رود چہ بغداد و چہ بلخ ۔۔۔ پیمانہ چو پر شود چہ شیرین و چہ تلخ (بوڈلین)

مگر دلینہ کے قلمی[1] نسخہ مین جو ۹۱۱ھ کا لکھا ہے، یہ اس طرح ہے،

چون می گذرد عمر چہ شیرین و چہ تلخ ۔۔۔ چون جان بلب آید چہ نشاپور چہ بلخ

اگر یہ متن صحیح ہو تو اُس کی اس رباعی مین اس کے ان دونون شہرون کا ذکر موجود ہے، جہان اُسکی اقامت اکثر ثابت ہوتی ہے،

---

[1] اس نسخہ کا ذکر رباعیات کے ذکر مین آگے آئیگا،

نام ونسب

تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ اس کا نام عمرؔ، اور اُس کے باپ کا نام **ابراہیم** تھا، لیکن اسکے برخلاف ہمارے زمانہ کے ایک لائق مصنف نے اپنی ایک مشہور وسنجیدہ تصنیف (نظام الملک طوسی[1]) مین یہ دعوی کیا ہی، کہ عمرؔ کے باپ کا نام **عثمان** تھا، اور نیز یہ کہ عمر خیّام فارسی کے نامور شاعر خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ کا چچا تھا، موصوف نے اپنے اس دعوے کے ثبوت مین خاقانی کی مثنوی تحفۃ العراقین کا آخر باب پیش کیا ہی، اسمین خاقانی نے اپنے اور اپنے خاندان کے حالات لکھے ہین، اور خصوصیت کیساتھ اس مین اپنے چچا **عمر** کی مہربانیون کا شکریہ ادا کیا ہی، اور اُس کے فضل وکمال ریاضی دانی، ہندسہ وہیئت وطب کے علم کی تعریف کی ہی، اور اُس کے تفلسف اور زہد وتجرّد کا ذکر کیا، یہ اکثر اوصاف اور نام عمر خیّام پر صادق آتے ہین، اس سے زیادہ لطف یہ ہے کہ مصنف مذکور کے سامنے مثنوی تحفۃ العراقین کا جو مطبوعۂ آگرہ (۱۸۵۵ء) نسخہ تھا، اس کا عنوان یہ تھا، ”در مدح عمِ خود عمر خیام کہ در اہتمام وتربیتِ او بود“ اس سے ہمارے مصنف کا شک وشبہہ پورا جاتا رہا، مثنوی مذکور کے وہ شعر یہ ہین:-

بگریختہ ام ز دیو خذلان ۔۔۔ در سایۂ عمرؔ ابنِ عثمان

---

[1] زیر ترجمہ حکیم عمر خیام،

ہم صدرم و ہم امام و ہم عم	صدرِ اجل و امام اکرم ؎
برہانی و ہندسی مقالش	افلاطن و اَرسطو عیالش
از علمش دادہ دہرِ محدث	یک ثلث بہر مس مثلث

یہ تمام باتین خیام پر کسقدر چسپان ہین، خیام کے آخری سنین اور خاقانی کے اوائل سنین مشترک بھی ہین، اس یقین کے بعد اگر خیام کے باپ کا نام ابراہیم اہلِ تذکرہ لکھتے ہین تو خاقانی کا بیان جو اس کا نام عثمان بتاتا ہو سب سے زیادہ تسلیم کے قابل ہوگا،

لیکن عجیب بات یہ ہے، کہ ہمارے مصنف نے تحفۃ العراقین پڑھنے کی زحمت تو اٹھائی، لیکن کلیات خاقانی ملاحظہ نہ فرمایا، جسمین معلوم ہوتا ہو کہ اسی آیندہ کے اشتباہِ اسمی و وصفی کو دور کرنے کے لیے خاقانی نے یہ چند شعر اپنے چچا عمر بن عثمان کے مرثیۂ بائیہ مین لسان الغیب کے قلم سے لکھدیے ہین،

کو آنکہ سخندان جہین بود بحکمت	کو آنکہ ہنر بخش بہین بود بآداب
کو صدرِ افاضل، شرفِ گوہر آدم	کو **کافی دین** واسطۂ گوہرِ انساب
کو آنکہ ولی نعمتِ من بود و عمِ من	عم چہ کہ پدر بود خداوند بہر باب
زو دیو گریزندہٗ و او داعیِ انصاف	زو حکمت نازندہٗ و او منہی الباب
زان عقل بدو گفتہ کہ اے عمرِ عثمان	ہم عمرِ خیامی و ہم عمرِ خطاب

ان اشعار نے گتھی سلجھادی، اس کے چچا کا نام عمر تھا، اس کا لقب کافی الدین تھا، اور اس عمر کے باپ یعنی خاقانی کے دادا کا نام عثمان تھا، وہ اپنے چچا کو فلسفہ و حکمت مین عمر خیام کا ہم پایہ

لہ کلیات خاقانی ص ۶۰۱ سنہ ۱۲۹۳ء نولکشور، کلیات خاقانی بے ترتیب چھپی ہے،

اور زہد و دینداری مین حضرت عمرؓ بن خطاب کا مثیل بتاتا ہے، اس سے ظاہر ہو گیا کہ خاقانی کا چچا کافی الدین عمر بن عثمان اور غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام دو شخص ہین، عمر بن عثمان شروان کا تھا، اور عمر بن ابراہیم خیام نیشاپور کا، خود تحفۃ العراقین کا جو قلمی نسخہ دار المصنفین مین ہے، اس مین "در مدحِ عم خود عمر خیام" کے بجاے "درمدحِ امام عالم کافی الدین عمِ خویش" مذکور ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ ۱۸۵۵ء کے مطبع آگرہ کے مصحح کی یہ جدت تھی، جس نے ہمارے ایک لائق مصنف کو نیشاپور سے شروان پہنچا دیا،

نسبت | عام طور سے وہ خیام کی نسبت کیساتھ مشہور ہے، فارسی کتابون مین اوسکو اکثر خیام اور کبھی خیامی اور عربی کتابون مین عموماً اوسکو خیامی لکھتے ہین[۱]، اور خاص اپنی تصنیفات مین وہ خود یا دوسرا معاصر اس کو خیامی لکھتا ہے[۲]، البتہ رباعیات مین وہ اپنا تخلص جب کبھی لاتا ہے، خیام کہتا ہے،

خیام کے معنی عربی مین "خیمہ دوز" کے ہین، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس کے خاندان مین خیمہ دوزی کا پیشہ ہوتا تھا، خود خیام کے نام اس کے ایک معاصر اور ابن سینا کے شاگرد کسی قاضی محمد بن عبد الرحیم نسوی نام نے جو خط لکھا ہے، جس کے جواب مین اُس کا رسالۂ کون و تکلیف ہے، اس کے شروع مین نسوی نے خیام کی تعریف مین نثر کے ساتھ چند عربی شعر لکھے ہین، نثر خط مین تو "ابی الفتح عمر بن ابراہیم الخیامی" ہے لیکن نظم مین اوسکو "الخیمی" لکھا ہے،

ان کنت ترعین یاریح الصبا ذممی — اے باد صبا! اگر تجھے وفاے عہد کا خیال ہے،

فاقری السلام علی العلامۃ الخیمی — تو میری طرف سے علامۂ خیمی کو سلام پہنچا،

یہ خیمی، خیم کی طرف منسوب ہے، جو خیمہ کی جمع ہے، اور اس کے معنی "خیمہ والے" کے ہین، عربی قاعدہ

---

[۱] عروضی چہار مقالہ مین کہتا ہے، "تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید" ص ۶۵ گب [۲] دیکھو جبر و مقابلۂ خیام اور رسالۂ کون و تکلیف (عربی) کا دیباچہ

سے خیمی، خیامی سے زیادہ صحیح لفظ ہے، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب میں "خیام" کی نسبت نقل کی ہے، اور اس کے معنی خیمہ دوزی کے بتائے ہیں، اور اس نسبت سے جو محدثین مشہور ہیں، ان کے نام لکھے ہیں، مگر ہمارے فلسفی خیام کا نام اُس دربار میں کہاں جگہ پا سکتا تھا،

شیرازی[1] نے اور شاید اسی کی پیروی میں فریڈرک روزن[2] نے خیمہ دوزی کی نسبت کو حکیم عمر خیام کی بزرگی کے خلاف جانکر "خیام" کے معنی خیمہ ساز کے بجائے خیمہ نشین کے لیے ہیں، اور چونکہ خیموں میں رہنا اہلِ عرب کی خاص علامت ہے، اس لیے خیامی کی نسبت کسی خیمہ نشین عرب قبیلہ کیطرف کی ہے، حالانکہ یہ تاویل تمامتر بے بنیاد ہے، عربی وزن فعال پیشہ کے لیے مخصوص ہے، جیسے قفال (قفل ساز) طباخ (باورچی) حجام (نائی) نساج (جولاہہ) نداف (دھنیا) نجار (بڑھئی) قصار (دھوبی) عطار (گندھی) فخار (کمھار) غزال (سوت کاتنے والا) وغیرہ،

ہمارے فاضل مستشرق فریڈرک روزن نے بھی شیرازی کی تائید کی ہے اور ابن اثیر نے تاریخ کامل میں اور رسالہ جبر و مقابلہ کے دیباچہ میں خود خیام نے اپنے کو جو خیامی لکھا ہے اس سے ان کو یہ دھوکا ہوا ہے کہ یہ خیام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت[3] ہے، حالانکہ اس نام کا کوئی عرب قبیلہ ثابت نہیں، اصل یہ ہے کہ اس لفظ خیامی کی صورت وہی ہے، جو غزالی کی ہے، خوارزم، جرجان اور خراسان میں اس زمانہ میں اسیطرح ی بڑھا کر نسبت بنا لیتے[4] تھے، مثلاً غزال سے غزالی، عطار سے عطاری وغیرہ، اسی طرح خیام سے خیامی ہے، خیام سے ایک صدی

[1] لائف آف خیام (انگریزی) مصنفہ شیرازی ۱۹۰۵ء لندن،
[2] دیباچہ رباعیات خیام مطبوعہ کاویانی برلن، ص ۵۸،

پہلے سامانی دربار کا مشہور شاعر جس نے ۳۴۲ھ مین وفات پائی، نیشاپور ہی کا رہنے والا خبازی[1] ہے، خباز کے معنی روٹی پکانے والا، تاہم بحالت نسبت اسی قاعدہ سے وہ خبازی کہلایا، بعد کا ایک اور شاعر ابوشریف احمد علی جرجانی، مجلدی[2] ہے، مجلد کے معنی جلد ساز کے ہین، تاہم نسبت مین مجلد کے بجاے اس نے اپنے کو مجلدی کہا، غزالی، خیامی، خبازی سب خراسانی ہین، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسبت کا یہ قاعدہ خوارزم و جرجان کی طرح جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے، خراسان مین بھی جاری تھا، چنانچہ شہر طوس جو خراسان کا شہر ہے وہان کے رہنے والے ایک محدث ابو محمد عباس بن محمد طوسی جو تیلی تھے عصاری کہلاتے تھے، (معجم البلدان یاقوت، زیر لفظ "طابران") اور اسی اصول کی بنا پر سیوطی نے لب اللباب مین تبانی، حدادی، حناطی، خفافی، خیاطی وغیرہ نسبتین نقل کی ہین،

قاضی محمد بن عبد الرحیم نے خود خیام کے زمانہ مین اسکی مدح مین جو اشعار لکھے ہین اور جو ابھی اوپر گذر چکے ہین، ان مین خیامی کے بجائے خیمی لکھکر اس کو ثابت کر دیا ہے کہ خیامی خیمہ ہی کی طرف منسوب ہے، نہ خیام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف، اگر خیامی کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت ہوتی، تو فارسی مین بھی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۸) [3] فارسی مقدمۂ رباعیات خیام، فریڈرک روزن، مطبوعۂ کاویانی، برلن،

[4] ابن خلکان جو انساب مین خاص مہارت رکھتا ہے، احمد غزالی کے حال مین لکھتا ہے "هذه النسبة الى الغزال على عادة اهل خوارزم وجرجان فانهم ينسبون الى القصار القصاري والى العطار العطاري" ابن خلکان نے اپنی اس تحقیق کی نسبت سمعانی کیطرف کی ہے، مگر سمعانی کی کتاب الانساب کے مطبوعہ لائڈن نسخہ مین "غزالی" کا لفظ ہی موجود نہین اور نہ اس سلسلہ مین وہان یہ ذکر ہے، ابن تغری بردی نے النجوم الزاہرہ مین زیر حوادث ۵۰۵ھ لکھا ہے کہ سمعانی نے یہ "ذیل" مین لکھا ہے جس سے شاید مقصود ذیل تاریخ بغداد للخطیب ہے، مرتضی زبیدی (بلگرامی) نے قاموس کی شرح تاج العروس مین زیر لفظ "غزل" لکھا ہے "وهو منسوب الى الغزال بائع الغزل او الغزال على عادة اهل خوارزم وجرجان كالعصاري الى العصار" اس لفظ عصاری کا ذکر سمعانی نے کتاب الانساب مین کیا ہے (ورق ۹۲ مطبوعۂ بریل ۱۹۱۲ء لائیڈن) العصاری بفتح العین ××× هذه النسبة الى العصارة وقد ذكرناه وقد جرت عادة عدة من البلاد ان ينتسب اهلها الى الحرف مثل خوارزم وجرجان وآمل طبرستان، [1] شعر العجم شبلی ج ۱ ص ۵۳، [2] لب اللباب عوفی ج ۱ ص ۱۳، گب،

قاعدہ سے اس کو ہمیشہ خیامی ہی کہتے، خیّام کبھی نہ کہتے، ہاشمی کو فارسی میں بھی ہمیشہ ہاشمی ہی کہینگے ہاشِم نہیں،

یہ خیال کہ خیمہ دوزی کے خاندانی پیشہ سے ہمارے ایک عالی مرتبہ فلسفی اور بلند رتبہ شاعر کی توہین ہوتی ہے، غلط ہے، مساوات پسند اسلام کی تاریخ میں ایسی بیشمار ہستیاں ہیں جو ادنی خاندانی پیشوں کی نسبت کے باوجود مشاہیرِ فن اور اکابرِ علم کی فہرست میں داخل ہیں، اور ان کا نام ہم عزت سے لیتے ہیں، امام محمد غزالی کو دیکھو کہ سوت کاتنے والے کی طرف منسوب ہیں، فقہ حنفی کے مشہور امام شمس الائمہ حلوائی تھے، وحدۃ الوجود کا مشہور مبلّغ و شہید حسین بن منصور حلاج یعنی نداف تھا، مشہور شاعر خاقانی نجّار یعنی بڑھئی تھا، بزرگ صوفی شاعر عطّار، دوا فروش تھے، نسّاج (کپڑا بننے والے) مشہور صوفی تھے، علیٰ ہذا القیاس، خیمہ دوز ہونا ہمارے فلسفی شاعر اور ہیئت دان ریاضی کے لیے توہین کا باعث اور تحقیر کا سبب نہیں، بلکہ ملک کی معاشرتی ترقی و مساوات اور عام تعلیم کا ثبوت ہے،

اہل وعیال

عام طور سے سمجھا جاتا ہے، اور اردو کے ایک لائق مصنف نے اپنی ممتاز تصنیف "نظام الملک طوسی" کے ضمیمۂ خیام مین خاقانی کے چچا کافی الدین عمر بن عثمان شروانی کے اشتباہ کی بنا پر تحفۃ العراقین کے اشعار کے حوالہ سے یہ دکھایا ہے کہ عمر بن ابراہیم خیام نیشاپوری نے تاہل کی زندگی اختیار نہین کی اور ہمیشہ مجرد رہا، لیکن یہ صحیح نہین ہے، یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ عمر بن عثمان، عمر بن ابراہیم خیام نہین ہے، اس لیے یہ استدلال ہی غلط ہے، علاوہ ازین ابوالحسن بیہقی، خیام کے سب سے اقدم سوانح نگار نے خیام کی وفات کا واقعہ خیام کے داماد "امام محمد بغدادی" کے واسطہ سے بیان کیا ہے[1]، اور یہی روایت بعینہ شہرزوری مین ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اُس نے تاہل اختیار کیا تھا، اور کم از کم اُسکی اولاد مین ایک لڑکی تھی، جس کی شادی اُسکی زندگی ہی مین بغداد کے محمد نامی کسی فاضل سے ہو چکی تھی،

دولت شاہ سمرقندی (۸۹۲ھ) نے خیام کے سلسلۂ اولاد مین ایک شاعر "ملک الکلام شاہپور اشہری نیشاپوری" کا ذکر کیا ہے[2]، اور اُسی کے ضمن مین عمر خیام کا حال لکھا ہے، شاہپور ظہیر الدین فاریابی کا شاگرد اور سلطان محمد بن تکش خوارزمشاہ کے دفتر انشا کا منصبدار تھا،

---

[1] بلٹین آف اورنٹیل اسٹڈیز فروری ۱۹۲۹ء مین بیہقی کا اقتباس دیکھو، [2] تذکرۂ دولت شاہ سمرقندی ص ۱۲۸ گب و تشکدۂ آذر ص ۱۳۶ بمبئی،

دولت شاہ نے ایک طرف اس کی وفات کی تاریخ ۶۰۶ھ بتائی ہے، اور دوسری طرف سلطان جلال الدین کے وزیر نور الدین کی مجلس مین اسکی آمد و رفت کا تذکرہ کیا ہی۔ سلطان جلال الدین آخری خوارزم شاہ کا زمانہ ۶۱۷ھ سے شروع ہوتا ہے اور ۶۲۸ھ تک ختم ہو جاتا ہے، اسلیے شاید اس جلالی وزارت سے پہلے کی آمد و رفت کا تذکرہ ہوگا،

دولت شاہ نے اس کی ایک غزل ایک خاص صنعت مین لکھی ہے، جس کے چند شعر یہ ہین:

روزگار آشفتہ تر، یا زلفِ تو یا کارِ من — ذرہ کمتر یا دہانت، یا دلِ غمخوارِ من

شب سیہ تر یا دلت، یا حالِ من یا خالِ تو — شہد خوشتر یا لبت یا لفظِ گوہر بارِ من

وصلِ تو دلجوی تر یا شعرہائے نغزِ من — ہجرِ تو دل سوز تر یا نالہ ہائے زارِ من

اخذ و استفادہ

مغرب و مشرق کے کسی موجودہ تذکرہ نویس نے یہ نہین لکھا کہ اُس کا فضل و کمال کن بزرگون کی تعلیم و تربیت کا رہینِ منّت تھا، حالانکہ خیّام کے ایک استاد کا نام بیہقی اور شہرزوری مین مذکور بھی ہے، مگر ژوکوفسکی کے مضمون کو انتہائی تجسُّس کا معیار سمجھکر مزید تلاش کی طرف توجہ نہین کیگئی،

خیّام کا وطن نیشاپور، ہمیشہ سے علم و فن کا مرکز رہا، اور دنیاے اسلام مین غالباً درسگاہ کی پہلی پبلک عمارت اسی سرزمین پر بنائی گئی، نیشاپور چوتھی صدی کے اواسط مین سامانیون کے اور اواخر مین دیلمیون، پھر غزنویون کے زیرِ حکومت آیا، اور ۴۲۹ھ مین سلجوقیون نے اس کو لیا، اور چارون نے اُسکی اس علمی مرکزیت کے امتیاز کو قائم رکھا،

۱۔ یہان پہلا مدرسہ سامانی والی نیشاپور، ناصر الدولہ ابو الحسن سیمجوری المتوفی ۳۷۸ھ[۱] نے امام ابوبکر محمد بن حسن بن فورک المتوفی ۴۰۶ھ کے لیے بنایا تھا[۲]، امام موصوف سے پہلے خراسان مین کرامیہ فرقہ جس کو مجسّمہ بھی کہتے ہین، فروغ پر تھا، ابن فورک پہلے شخص ہین، جنھون نے اہل نیشاپور کی استدعا پر یہان آکر اشعری علم کلام کو پھیلایا، اور آخر کرامیہ کے حامی بادشاہ سلطان محمود غزنوی کے دربار مین کرامیہ کی شکایت پر طلب ہوئے اور واپسی مین زہر دے کر مارے گئے، نیشاپور مین کلام و عقلیات کی اشاعت[۳] اُنھین

[۱] زین الاخبار مطبوعۂ برلن ص۵۵، [۲] طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲ مصر، [۳] ابن خلکان ترجمۂ امام و طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲ مصر،

کے ذریعہ ہوئی،

۲- دوسرا مدرسہ **بیہقیہ** یہان قائم ہوا، جس کے متعلق **سبکی** نے لکھا ہی کہ نظام الملک کی پیدائش (سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۰ھ) سے پہلے قائم ہوا[1]، امام الحرمین نے اسی مدرسہ مین تعلیم پائی تھی، امام موصوف سنہ ۴۳۶ھ مین وہان پڑھنے جاتے تھے[2]،

۳- تیسرا مدرسہ وہان **سعیدیہ** تھا، جس کو سلطان محمود غزنوی المتوفی سنہ ۴۲۱ھ کے بھائی امیر نصر ابن سبکتگین نے اپنی امارت نیشاپور کے زمانہ مین بنوایا[3]، امیر نصر نے چوتھی صدی کے آخر مین نیشاپور فتح کیا تھا[4]، یہ امیر حنفی تھا، اور یہ مدرسہ بھی علمائے احناف کے لئے بنا تھا[5]، اس نے سنہ ۴۱۲ھ مین وفات پائی تھی،

۴- چوتھا مدرسہ نیشاپور مین امام ابو اسحاق ابراہیم اسفرائنی المتوفی سنہ ۴۱۸ھ کے لیے بنا تھا، امام موصوف بھی کلام و عقلیات کے ماہرون مین تھے، علم کلام مین جامع الحلی نام ایک ضخیم کتاب عقائد اور ردِ ملحدین مین تصنیف کی تھی[6]،

حاکم نے تاریخ نیشاپور مین لکھا ہی، جیسا کہ سبکی نے نقل کیا ہے، کہ اس سے پہلے نیشاپور مین اس جیسا کوئی مدرسہ نہین بنا تھا،

---

۱ طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ مصر ۲ ایضاً ج ۳ ص ۲۵۲، مصر، ۳ ایضاً ج ۳ ص ۱۳۷،
۴ تاریخ زین الاخبار گردیزی ص ۶۳، مطبوعہ برلن،
۵ تاریخ یمینی للعتبی، ص ۳۳۴ مطبع احمدی لاہور سنہ ۱۳۰۰ھ، افسوس ہی کہ عتبی نے اس مدرسہ کی تاریخ بنا نہین لکھی، مگر بہرحال یہ مدرسہ قاضی ابو العلا صاعد بن محمد کے لیے بنا تھا، (عتبی ص ۳۳۴) اور قاضی ابو العلاء صاعد بن محمد حنفی کے ساتھ امیر نصر کو حسن اعتقاد تھا، (عتبی ص ۳۲۶) وہ سنہ ۴۰۲ھ مین حج کر کے ادھر آئے تھے، (عتبی ص ۳۲۵) اور انھین کے جوار مین یہ مدرسہ بنا تھا، (عتبی ص ۳۳۴) قاضی ابو العلاء کے دو لڑکے تھے، ابو الحسن اور ابو سعید (عتبی ص ۳۲۹) غالباً انھین ابو سعید کے نام پر اس مدرسہ کا نام سعیدیہ پڑا، اس مدرسہ کو کسی نے سعدیہ لکھا ہے، اور دوسرے نے سعیدیہ، لیکن اس انتساب سے ظاہر ہے کہ صحیح نام سعیدیہ تھا، امیر نصر کا انتقال عین شباب مین سلطان محمود کی زندگی ہی مین سنہ ۴۱۲ھ مین ہوا، (زین الاخبار صفحہ ۹۷ مطبوعہ کاویانی برلن) اس لیے اس مدرسہ کی تاریخ بنا سنہ ۴۰۲ھ کے بعد اور سنہ ۴۱۲ھ سے پہلے ہی، ۶ ابن خلکان ج ۱ ص ۴ ترجمۂ امام ممدوح،

۵۔ پانچوان مدرسہ یہان ابوسعید (یا ابوسعد) اسمٰعیل بن علی بن مثنی استرابادی ایک واعظ وصوفی صاحب علم نے بنایا تھا، یہ ابوسعید یا ابوسعد خطیب بغدادی (۳۹۲ھ، ۴۶۳ھ) کے استاد تھے[1]

۶۔ چھٹا مدرسہ طغرل بیگ سلجوقی نے ۴۳۷ھ مین یہان تعمیر کرایا[2]،

۷۔ ساتوان مدرسۂ نظامیہ، یہان نظام الملک طوسی نے اپنی وزارت کے بعد (۴۵۶ھ مین وزیر ہوا) امام الحرمین (۴۱۹ھ۔ ۴۷۸ھ) کے لیے بنوایا[3]،

حافظ ذہبی نے تاریخ اسلام مین لکھا تھا کہ نظام الملک پہلا شخص ہو جس نے مدرسے قائم کیے، مگر سبکی نے طبقات[4] مین مذکورۂ بالا مدارس مین سے چند کا تذکرہ کرکے اس کی تردید کی اور بتایا ہے کہ نظام الملک سے پہلے غالباً مدارس مین وظیفے نہین دیئے جاتے تھے، اس قسم کے مدرسون کا بانی اول نظام الملک ہوا ہے،

ان مدارس کے علاوہ ابوسہل بن امام موفق اور عبدالکریم ابوالقاسم قشیری مشہور صوفی محدث کی علمی مجلسین قائم تھین،

چوتھی صدی ہجری کے آغاز پر دیالمہ کے اقتدار سے معتزلہ کا زور بڑھ رہا تھا، عین اسی زمانہ مین امام ابوالحسن اشعری المتوفی ۳۲۴ھ نے اپنا فلسفہ پیش کیا، اور یہ اہل حدیث وسنت کی طرف سے اہل عقل گروہ کے چیلنج کا پہلا روز تھا، غزنویہ نے چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچوین صدی کے آغاز مین کرامیہ مجسمہ کی تائید کی[5]، اور نیشاپور کے اشعری امام ابن فورک نے اس راہ مین جان دی[6]، پانچوین صدی کے وسط مین سلجوقیہ کا آغاز ہوا، تو طغرل کے زمانہ مین عمید الملک کندری کی

---

[1] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ و تاریخ ابن خلکان ج ۱ ترجمۂ خطیب [2] سفرنامہ ناصر خسرو ص ۴ کاویانی برلن، [3] سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ و ص ۲۵ [4] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ ترجمۂ حسن نظام الملک، حافظ سیوطی نے حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرۃ جلد ۲ باب امہات المدارس مین سبکی کا قول سمجھنے مین غلطی کی ہے، [5] عتبی کی تاریخ یمینی ص ۳۲۴ [6] سبکی کے طبقات مین امام کا حال پڑھو،

وزارت مین اشعریون کی مخالفت ہوئی، اور برسرِ منبر اشاعرہ پر لعنت کیگئی، چنانچہ ۴۳۶ھ یا اس کے بعد کے سال مین تمام علماے اشاعرہ، امام بیہقی، امام الحرمین، امام ابو القاسم قشیری وغیرہ تین سو اشعری علما،[1] نے سلجوقیون کی مملکت سے ہجرت کرلی، چند سال کے بعد عمید الملک کے قتل اور نظام الملک کی وزارت سے اشاعرہ کا نیا دور شروع ہوا، اور آخر تمام ملک پر چھا گیا، دوسری طرف ابن فورک، باقلانی، امام الحرمین، اور امام غزالی جیسے اکابر کی زبان وقلم نے اشعریت کو اس عہد کا سب سے مضبوط ومستحکم فرقہ بنا دیا،

دیالمہ کو مٹا کر سلجوقی آئے تھے، دیالمہ شیعہ، اور معتزلی العقیدہ تھے، اور عقل ونقل کی اس طرح تطبیق چاہتے تھے، کہ عقلی علوم کی تحقیقات اصل قرار پائے، اور نقلیات تاویل کرکے ان کے مطابق بنائے جائین، فارابی سے لیکر بوعلی سینا تک حکماے اسلام کا یہی دور ہے، فرقہ باطنیہ کی اصل بنیاد اسی پر ہے، یعنی یہ کہ یونانی فلسفہ کے الٰہیات کو اصل قرار دے کر قرآن وشرع کو کسی نہ کسی تاویل سے اس کے مطابق کیا جائے، اُن کے نزدیک حکماے یونان اور انبیاء دونون برابر درجہ کے تھے، یہ حقیقت رسائل اخوان الصفا کے پڑھنے سے جو باطنیہ کی بہترین کتاب ہی، واضح ہوسکتی ہی، اور اب حکیم ناصر خسرو کی زاد المسافرین اور وجہِ دین مطبوعہ کاویانی برلن کی اشاعت سے یہ راز طشت از بام ہوچکا ہے،

بہرحال دیالمہ کے زمانہ مین خیالات کی باطنیت عام طور سے جاری وساری تھی، اور اس کا

[1] دیکھو تاریخ کامل ابن اثیر حوادث ۴۵۶ھ جلد عاشر ص۲۱ بریل، و تاریخ الخلفاء سیوطی، واقعات ۴۵۵ھ وطبقات الشافعیہ سبکی ترجمۂ امام ابو الحسن الاشعری ج ۲ ص۲۷۰ و ص۲۷۱، سنہ کی تعیین قشیری کے فتویٰ کی تاریخ پر مبنی ہی، دیکھو طبقات مذکور ج ۲ ص ۲۵۹،

مرکز دعوت، مصر کا فاطمی دار الخلافہ قاہرہ تھا جس نے اس کو سیاست کے آڑ مین مذہب بنا لیا تھا، ابو علی سینا نے خود اسی باطنی ماحول مین پرورش پائی تھی جیسا کہ اُس نے اپنی خود نوشت سوانحعمری مین اقرار کیا ہے، وہ فلسفہ مین حکیم ابو عبد اللہ ناتلی نام ایک باطنی کا شاگرد تھا، اپنے خاندان کی نسبت وہ خود کہتا ہے،

وکان ابی ممن اجاب داعی المصریین ویُعَدُّ من الاسماعیلیۃ وقد سمع منھم ذکر النفس والعقل علی الوجہ الذی یقولونہ ویعرفونہ ھم وکذلک اخی وکانوا ربما تذاکروا بینھم وانا اسمعھم وادرک ما یقولونہ ولا تقبلہ نفسی وابتدؤا یدعوننی ایضًا الیہ ویجرون علی السنتھم ذکر الفلسفۃ والھندسۃ وحساب الھند

اور میرا باپ اُس گروہ مین تھا جس نے مصریون کے داعی کی دعوت کو قبول کیا تھا، اور اسماعیلی گنا جاتا تھا اور اُن سے اس نے نفس اور عقل کی بحث جس طرح وہ کرتے ہین اور مانتے ہین، سنی تھی، اور میرا بھائی بھی ایسا ہی تھا، یہ آپس مین اکثر اس قسم کی باتین کرتے تھے، اور مین اُن کو سنتا تھا، اور جو وہ کہتے تھے، اس کو سمجھتا تھا، اور میرا دل اس کو قبول نہین کرتا تھا، وہ مجھے بھی اس کی دعوت دیتے تھے، اور وہ اپنی زبان سے فلسفہ، ہندسہ اور ہندی حساب کا ذکر کرتے تھے[1]

اُس کا باپ رسائل اخوان الصفا کا ہمیشہ مطالعہ کیا کرتا تھا، اور وہ خود بھی اُن کو پڑھا کرتا تھا،[2]

---

[1] اس رسالہ کو ابن ابی اصیبعہ نے ابن سینا کے حال مین پورا شامل کر لیا ہے، دیکھو طبقات الاطبا ج ۲ ص ۲ مصر و تاریخ الحکما قاضی اکرم قفطی ص ۲۶۹ - مصر،

[2] درۃ الاخبار یعنی ترجمۂ اخبار الحکما بیہقی ص ۳۵، لاہور،

یہ باطنیت فلسفۂ یونان کی صحت پر صد درجہ یقین ہو جانے کا نتیجہ تھی جس کا زور اس عہد مین کمال کو پہنچ چکا تھا، ابو علی سینا گو عملاً باطنی اور اسماعیلی نہین تھا، لیکن ایک معنی مین وہ عقیدۃً ضرور تھا، چنانچہ حکیم ابو نصر فارابی (المتوفی ۳۳۹ھ) نے یونانی فلسفہ اور مذہبی عقائد مین جو تطبیق کا کام فصوص اور اپنے دوسرے فلسفیانہ رسائل کے ذریعہ سے (یہ رسائل یورپ اور مصر مین چھپ چکے ہین) شروع کیا تھا، بو علی سینا نے اپنی شفا اور اشارات مین اس کو تکمیل کو پہنچایا، اس تطبیق معقول و منقول کے جو نتائج تھے، وہ وہی اسماعیلی باطنی عقاید تھے، چنانچہ ابن سینا نے اپنی کتابون مین بدء تکوین عقول عشرہ، وحدۃ، وجوب، علۃ العلل، اور وحی و الہام و نبوّت اور جزا و سزا کی نسبت جو فلسفہ گھڑ کر کھڑا کیا ہے اس کو ارسطو کے فلسفۂ مشائیہ سے ایک ذرہ تعلق نہین ہے، وہ تمامتر باطنیہ کے خیالات کی صدائے بازگشت ہے،

علامہ ابن تیمیہ نے اپنی تصنیفات مین اس حقیقت کو بار بار دہرایا ہے،

الغرض دیالمہ کی سلطنت مٹکر جب سُنی سلجوقی، ایران و عراق و خراسان پر چھاگئے، اور اشاعرہ نے زور پکڑا، تو دیلمی سیاست و طاقت محض تحریکِ دعوت کے اندر چھپ کر رہگئی، اور جگہ جگہ دیلمی ہوا خواہ و دعاۃ کی صورت مین از سرِ نو ایک سلطنت حاصل کرنے کی کوشش مین لگ گئے، اس تحریک کا ایک سرا قاہرہ مین تھا، اور دوسرا خراسان و کوہستان مین، حکیم ناصر خسرو اور اس کے بعد ابن عطاش دیلمی اور اس کا شاگرد حسن بن صباح سب اسی سلسلہ کی کڑیان ہین، اس عہد کے باطنی دُعاۃ کے احوال پڑھو تو اکثر دیلمی اصل سے وابستہ[1] ملین گے، آخر ابن عطاش نے اصفہان مین اور حسن صباح

[1] عبد القاہر بغدادی المتوفی ۴۲۹ھ جو اسی عہد مین قریب قریب تھے انھون نے الفرق بین الفرق مین اشارات کئے ہین،

نے قزوین مین اپنی باطنی حکومت قائم کرلی،

ادھر علمار کا یہ حال تھا، کہ حنفی و شافعی اور اشعری و معتزلی کی جنگ برپا تھی، سلجوقی سلاطین حنفی تھے، مگر نظام الملک شافعی تھا، گو دوسرے فرقون کے مقابلہ مین یہ دونون ایک تھے، مگر آپس مین ایک دوسرے کے مخالف تھے، (اس کی تفصیل کے لیے نظام الملک، عمید الملک کندری اور اس عہد کے مشہور فتنہ کا حال امام ابو الحسن اشعری، امام الحرمین، ابو سہل بن موفق، ابو القاسم قشیری، ابو اسحاق شیرازی، ابو اسحاق اسفرائنی اور محدث بیہقی کے حالات سبکی کے طبقات مین پڑھو)

پھر ایسی حالت مین کہ علماؤ فقہاء کی عزت و حرمت، سلطانی درباروں مین تھی، انکی جاہ پرستی، حرص و طمع، رشک و حسد اور مناظرون کے افسانے امام غزالی کی احیاء العلوم کے باب المناظرہ مین دیکھو جو اس عہد کے چشم دید گواہ ہین، اور جس کی بنا پر وہ دربار و اہل دربار سے ہمیشہ کے لیے کنارہ کش ہوکر گوشہ نشین ہوگئے تھے،

یہ اس عہد مین اُس ملک کا، اور اس شہر کا ماحول تھا، جسمین عمر خیام نے ہوش کی آنکھین کھولین شہر نیشاپور مین جیسا کہ دکھایا گیا ہے، اسوقت متعدد باقاعدہ درسگاہین، اور علما کی مجلسین قائم تھین، انھین کے آغوش مین خیام پلکر جوان ہوا، خصوصیت کیساتھ اگر وصایا کے مقدمہ کا اعتبار کیا جائے اور سنین اجازت دین، تو جمال الاسلام امام موفق المتوفی سنہ ۴۹۴ھ شافعی کی مجلس مین خیام نے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۷۸) دیکھو اس کتاب کے صفحات ۲۷۷ و ۲۷۸، مطبع معارف مصر، وراحۃ الصدور راوندی صفحہ ۱۵۶ اگب؛ اصفہان کا قلعہ دیلمیون ہی کے ذریعہ باطنیہ کو ملا، (دیکھو ابن اثیر و راحۃ الصدور صفحہ ۱۵۶) مجد الدولہ دیلمی کو جب سنہ ۴۲۰ھ مین سلطان محمود نے گرفتار کیا، تو اس کے خاص ساتھیون مین باطنیہ کا بہت بڑا گروہ بھی پکڑ آیا، اور ان کو سولی دی گئی (ابن اثیر واقعات سنہ ۴۲۰ھ) نیز سیاست نامۂ نظام الملک فصل چہل و ہفتم "درخروج باطنیان"

مذہبی تعلیم حاصل کی، ورنہ اُن کے صاحبزادہ امام ابوسہل کی مجلس مین کی ہو گی، جو اپنے زمانہ مین امام موفق ہی کی مجلس کی رونق رکھتی تھی، خصوصاً امام الحرمین اس عہد کے سب سے بڑے مدرس تھے، اُن کی درسگاہ اسی شہر مین قائم تھی، اور جن کے فیضِ تربیت سے امام غزالی جیسے شاگرد پیدا ہوئے،

عالی رومی نے ربیع المرسوم مین (شاید تاریخ استظہاری سے) یہ نقل کیا ہے، کہ خیام نے حکیم سنائی کے استاد مولانا شیخ محمد (بن) منصور سے پڑھا، اور سترہ برس کی عمر مین اپنے ہمعصرون سے بڑھکر کمال حاصل کیا،[1]

"پس از رشد و بلوغ حکیم نسیم حکمت فروغ بخدمت ناصر الملۃ والجمہور مولٰنا شیخ محمد منصور شتافتہ، کہ آن ذات معمور استاد مولٰنا حکیم سنائی بود، و این بزرگوار مغفور مواره اقتباس آیت نور از مشکاۃ معارف منصوری نمود تا بحدیکہ در سن ہفدہ سالگی قصب السبق مہارت از مضمار حکمت و بلاغت در ربودے،"

حکیم سنائی المتوفی ۵۲۵ھ یا ۵۴۵ھ اور عمر خیام کی ہم استادی تو کسی طرح ممکن ہی،[2] مگر محمد منصور کی شاگردی بہت مشکوک ہے، محمد منصور سے غالباً مراد ابو المفاخر محمد بن منصور سرخسی قاضی القضاۃ خراسان ہین، جنکی مدح مین سنائی نے نو بندون کا ایک قصیدہ کہا، اور جنکے نام سے مثنوی سیر العباد لکھی ہی، مگر ان تمام مدائح مین سوائے طلب صلہ کے استادی و شاگردی کے تعلق کا کہین ذکر نہین، ارآوندی نے ان کا نام سلجوقی دربار کے تربیت یافتہ فضلاسے دہر مین لیا ہے، (صنہ)

خیام کے اساتذۂ ہیئت مین ایک نام نمایان نظر آتا ہے، اور وہ نام ابو الحسن الانباری (یا الابیری) کا ہے، ابو الحسن بیہقی، شہرزوری، اور محمد بن یوسف طبیب ہروی نے اس کی تصریح کی ہے، شہرزوری مین ہے

[1] ربیع المرسوم عالی نسخۂ دار المصنفین صلا [2] افسوس ہی کہ سنائی کی تاریخ ولادت و وفات کے سنین مین بھی بہت اختلافات ہین،

ابوالحسن الانبیری کان حکیماً	ابوالحسن انبیری فلسفی تھا، اور اس پر ہندسہ
والغالب علیه الهندسة	(اور ہیئت کا علم) غالب تھا، خیام اس سے
(والهیئة) وکان الخیّامی	حاصل کرتا تھا، اور وہ خیام کو مجسطی (یونانی
یستفید منه وهو یفسر له	ہیئت کی سب سے بڑی کتاب)
المجسطی، (نسخۂ قلمی کتبخانۂ ندوہ)	پڑھاتا تھا،

ابوالحسن بیہقی کی کتاب کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار مین ہے،

"باوجود تبحر در علوم حکمی، ہندسہ بروے غالب بود، وحکیم فیلسوف عمر بن خیام از وے استفادت می کرد، ومجسطی از وے فراگرفت[۱]"،

لطیفہ:- ایک دن ابوالحسن انبیری خیام کو مجسطی پڑھا رہا تھا، ایک مولوی صاحب کا سامنے سے گذر ہوا، پوچھا، کیا پڑھاتے ہو، بولا قرآن پاک کی ایک آیت کی تفسیر پڑھا رہا ہون، پوچھا کس آیت کی، جواب دیا،

اَفَلَمْ یَنْظُرُوْا اِلَی السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ کَیْفَ	کیا وہ اپنے اوپر آسمان کی طرف نہین دیکھتے
بَنَیْنَاهَا (ق - ۱)	کہ ہمنے اسکو کیسے بنایا،

کی تفسیر کر رہا ہون[۲]،

یہ معلوم نہین کہ خیام نے فلسفہ کا درس کس سے لیا، شروع مین بتایا جاچکا ہے، کہ خیام

[۱] درۃ الاخبار ولمعۃ الانوار مطبوعۂ اورنیٹل کالج میگزین لاہور ص ۷۵،
[۲] شہرزوری ترجمہ ابوالحسن الانبیری نسخۂ قلمی کتب خانۂ ندوۃ العلماء لکھنؤ، و درۃ الاخبار ص ۷۵ و بحر الجواہر (لغت طب) تصنیف محمد بن یوسف طبیب ہروی، فصل الف،

نے اپنے رسالۂ کون وتکلیف مین ابوعلی سینا کو اپنا استاد (معلّمی) کہا ہے، اگر واقعی استاد نہ ہو تو عام[۱] وہ اُس کی تصنیفات سے بیحد عقیدت رکھتا تھا، رسالۂ کون وتکلیف مین وہ ابوعلی سینا کو افضل المتاخّرین (پچھلے فلسفیون مین سب سے بہتر) کہتا ہے، اس کے ایجاد کردہ مسئلہ عقولِ عشرہ کا وہ[۱] قائل تھا، انتہا یہ ہے کہ وہ اپنی زندگی کے آخر لمحہ مین بھی ابوعلی سینا کی شفا کے مطالعہ مین مصروف تھا[۲]

ابوعلی سینا کے بہت سے تلامذہ اور شاگرد خیام کے زمانہ مین تھے، ممکن ہے اُن سے فلسفہ کا درس اُس نے لیا ہو، اور اسی لئے وہ ابوعلی سینا کو اپنا استاد اور معلم کہتا ہو، ابوعلی سینا کے شاگردون مین محمد بن عبدالرحیم نسوی نے سنہ ۴۷۳ھ مین خلقِ کائنات اور تکلیفِ خلق کی نسبت خیام سے سوالات پوچھے تھے، اوران سوالات نے مناظرہ کی شکل اختیار کرلی تھی[۳]،

ابوالبرکات بن ملکا بغدادی المتوفی سنہ ۵۴۷ھ اپنے زمانہ کا سب سے بڑا فلاسفر تھا، محمد بن ملک شاہ سلجوقی اور خلیفۂ مسترشد باللہ کے درباروں مین رہا تھا، اُس نے ''کتاب المعتبر[۴]'' نام ایک کتاب

---

[۱] رسالۂ کون وتکلیف (مجموعۂ جامع البدائع) مصر ۷، اور رسالۂ وجود مصنفہ خیام موجودہ برٹش میوزیم لائبریری، [۲] بیہقی و درّة الاخبار ص ۹۰ و شہرزوری [۳] دیباچۂ رسالۂ کون وتکلیف، مصر، [۴] قفطی تاریخ الحکما مین اس کتاب کی نسبت لکھتا ہے:-

کان فی وسط المائة السادسة.. صنف فیہا کتابا سماہ المعتبر اخلاہ من النوع الریاضی واتی فیہ بالمنطق والطبیعی والالٰہی فجاءت عبارتہ فصیحة ومقاصدہ فی ذلک لطریق صحیحة وھو احسن کتاب صُنف فی ھٰذا الشان فی ھذا الزمان	وہ چھٹی صدی کے وسط مین تھا...... اس مین اس نے ایک کتاب تصنیف کی جسکا نام ''معتبر'' رکھا جس مین ریاضی کی بحث نہین، صرف منطق، طبیعیات، اور الٰہیات ہین، اس کی عبارت فصیح، اور اُسکے مقاصد اس راستہ مین صحیح ہین، اور وہ اس علم مین اس زمانہ مین بہترین کتاب ہے،

(ص۲۴۳ لیپزگ و ص۲۲۴ مصر)

ارسطو کے فلسفہ کی رد مین لکھی تھی، جس کے ضمن مین ابو علی بن سینا پر بھی اعتراضات اُس نے کئے تھے، یہ نہایت اہم کتاب سمجھی جاتی ہے، علامہ ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ نے اپنی قابل قدر تالیف الرد علی المنطقیین مین اسکی بہت تعریف کی ہی، (الرد علی المنطقیین کا اصلی نسخہ حیدرآباد مین ہے، اور اس کی نقلین پیر جھنڈا سندھ، ندوہ، اور دار المصنفین مین ہین)

شاہان دیلم کی بقیہ یادگارون مین سے ایک امیر عضد الدین[1] علاء الدولہ فرامرز بن علی شہر یزد کا بادشاہ تھا، عالم و فاضل فلسفی تھا، وہ ابو البرکات کا طرفدار تھا[2]، خود بھی مصنف تھا، بہجۃ التوحید اس کی ایک تصنیف ہے، ۵۱۵ھ مین یہ زندہ تھا،

---

[1] شہرزوری مین یہ نام "عضد الدین ملک یزد" ہے اور درۃ الاخبار ترجمہ بیہقی مین یہ نام اس طرح ہے "الملک العالم العادل عضد الدنیا والدین علاء الدولہ فرامرز (بن) علی بن فرامرز ملک یزد" ان دونون کتابون مین عضد الدین علاء الدولہ فرامرز ثانی کا مدحیہ تذکرہ موجود ہی، ابن اثیر حوادث ۵۱۵ھ مین اس سلسلہ مین اسکا نام آیا ہی کہ اس نے ۵۱۵ھ مین مشہد مین ایک قلعہ تعمیر کیا تھا، (ابن اثیر ج ۱۰ ص ۲۶۶ بریل)، اس موقع پر ابن اثیر نے اس کا نام "عضد الدین فرامرز بن علی" لکھا ہے،

آل سلجوق کی تاریخ زبدۃ النصرہ مین سلطان محمود بن محمد بن ملکشاہ سلجوقی (۵۱۱ھ - ۵۲۵ھ) کے دوستون مین بقیہ امرائے دیلم مین سے "عضد الدین علاء الدولہ ابو کالیجار گرشاسپ بن مؤید الدولہ علی بن شمس الملوک فرامرز بن علاء الدولہ" کا ذکر کیا ہی، جس سے سلطان ممدوح کے برادرانہ تعلقات تھے، (ص ۱۲۱ مصر)

اس سے یہ معلوم ہوتا ہی کہ ابو کالیجار گرشاسپ اور عضد الدین فرامرز ثانی مذکور دونون بھائی تھے، اور دونون نے ایک ہی موروثی لقب یکے بعد دیگرے پایا تھا، یا ناقلین نے ایک کر دیا ہے، یہ لوگ اصل مین امرائے اصفہان تھے، اور آل کاکویہ کہلاتے تھے، اور ملوک دیالمہ سے قرابت قریبہ رکھتے تھے، ابن اثیر نے ایک جگہ ان کا نسب یہ لکھا ہے "علاء الدولہ ابو کالیجار گرشاسب بن علی بن ابو جعفر فرامرز بن کاکویہ" اور لکھا ہی کہ انکے اسلاف اصفہان کے امیر تھے اور یہی فرامرز (اول) ہے جس نے اصفہان طغرل بک سلجوقی کو سپرد کیا تھا،

یہ لوگ علم دوست اور اہل علم کے قدرشناس تھے، ابو جعفر فرامرز اول والی اصفہان ابو علی بن سینا (المتوفی ۴۲۸ھ) کا مربی تھا، اس کے بیٹے "علاء الدولہ امیر علی بن فرامرز" اول نے معزی شاعر کو ملکشاہ تک پہنچایا تھا، جس کا ذکر چہار مقالہ (ص ۴۱ گب) مین معزی کی زبان سے عروضی نے نقل کیا ہے، یہ علاء الدولہ علی ۴۸۸ھ مین جنگ مین مارا گیا تھا، (ابن اثیر ۵۰۱ھ ج ۱۰ ص ۳۱۲) اسی علاء الدولہ علی کا لڑکا عضد الدین علاء الدولہ فرامرز ثانی ہے، جو خیام کا مناظر اور مخاطب ہے، اور جو بحوالۂ ابن اثیر ۵۱۵ھ مین موجود تھا، اور جو غالباً ۴۸۸ھ کے بعد اپنے باپ کا جانشین ہوا ہوگا، اسی کا بھائی ابو کالیجار گرشاسپ بن علی ہی، جو محمود سلجوقی (۵۱۱ھ - ۵۲۵ھ) کا معاصر ہے،

ان امراء کے آداب و القاب مین ہمارے ماخذون مین اختلاف ہے،

[2] درۃ الاخبار مین اس موقع پر ترجمہ الٹا ہو گیا ہے، چنانچہ یہ عبارت ہو گئی ہے، "مگر بطرف ابو البرکات کہ فسادے در اعتقادش بنسبت

ایک دن علاء الدولہ فرامرز نے خیام سے پوچھا کہ ابو البرکات نے ابو علی سینا پر جو اعتراضات کئے ہین اُن کے متعلق تمھاری کیا رائے ہے، خیام نے چڑھ کر کہا کہ ابو البرکات نے ابن سینا کی بات نہین سمجھی، اور اس کا یہ مرتبہ بھی نہین کہ وہ اُس کو سمجھ سکے، پھر وہ اعتراض کیا کر سکتا ہے، علاء الدولہ نے برہم ہو کر کہا کیا ابو علی سینا سے بڑھکر کسی کا علم و فہم ہونا محال ہے؟ خیام نے کہا ہان محال ہے، علاء الدولہ نے کہا لیکن دوسرے کی یہ رائے نہین ہے، تم کہتے ہو کہ ابو البرکات کا یہ رتبہ نہین کہ وہ ابو علی سینا کا کلام سمجھے، اور اس پر اعتراض کرے، لیکن میرا یہ غلام کہتا ہے کہ ابو البرکات کو ابن سینا کے کلام سمجھنے اور اس پر اعتراض کرنے اور اسکی تحقیقات پر مزید اضافہ کرنے کا پایہ حاصل ہے، ایسی بات کہو جس سے تمھارا یہ دعویٰ ایک غلام کے دعویٰ سے تو بہتر ہو، حکیم کا فرض ہے کہ وہ جو بات کہے، وہ دلیل و برہان سے کہے، محض سخن طرازی نہ ہو، خیام نے اس کے اس طعن و طنز کا کوئی جواب نہ دیا، (بیہقی، شہرزوری، درۃ الاخبار مطبوعہ لاہور ص۸۵)

اس حکایت سے اندازہ ہوگا کہ خیام، ابو علی سینا سے کس درجہ متاثر تھا، اس نے اپنے فلسفیانہ رسائل مین "فاضل المتاخرین" سے ابو علی سینا کو مراد لیا ہے، لیکن اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اُس نے اس پر جائز نکتہ چینی نہین کی ہے، چنانچہ آگے جیسا آئے گا،

بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۳) بادابو دسے" (ص۸۶ لاہور) اس مطبوعہ نسخہ کے محشی نے بیہقی کے اصل متن عربی سے اس کی تصحیح کی ہے، کہ اصل مین یہ ہے وکان یذبّ عن رای الحکیم، یعنی حکیم کی رائے پر اعتراضات کا جواب دیتا تھا، اور شہرزوری کے پیش نظر قلمی نسخہ مین ہے، یرد عن رای ابی البرکات

اُس سے کہین کہین اختلاف بھی کیا ہے، مگر بہرحال خیام، ابوعلی سینا کے خیالات سے متاثر تھا، اور اس سے قیاس ہوتا ہے، کہ اس نے فلسفہ کا استفادہ ابوعلی سینا کے تلامذہ سے کیا تھا، اس وقت غزنین مین غزنوی سلاطین اور بلخ و بخارا مین ایلک خانی بادشاہ تھے، یہ دونون علم و فن کے قدردان تھے، ابوعلی سینا نے آل سامان کے دور مین جنکا دارالحکومت بخارا تھا، اپنا فلسفہ پھیلایا تھا، اس لئے ہرات، بلخ، اور بخارا مین ابوعلی سینا کے تلامذہ موجود تھے، ابوریحان بیرونی المتوفی ۴۴۰ھ کا آخری زمانہ غزنین مین گذرا، ادھر اصفہان و ہمدان و رے مین بھی بوعلی سینا کے اثرات تھے، جہان اس نے وزارتین اور امارتین کی تھین، اور مختلف زمانون مین قیام کیا تھا،

ابوعلی سینا کے مشہور تلامذہ مین جو لوگ ایسے ہین، جنسے خیام کی ملاقات ہو سکتی ہے، وہ حسب ذیل دو بزرگوار ہین،

۱۔ حکیم ابومنصور حسین بن طاہر بن زیلہ اصفہانی المتوفی ۴۴۰ھ یا ۴۵۰ھ[۱]، اگر پہلی تاریخ وفات صحیح ہو تو خیام کا اس سے استفادہ کیا، ملاقات بھی ناممکن ہے، البتہ اگر دوسری تاریخ وفات درست ہے تو اس نظریہ کی صحت کے لیے تاریخ مین گنجایش پیدا ہو سکتی ہے،

۲۔ بہمنیار آذربائجانی المتوفی ۴۵۰ھ،

---

[۱] اس موقع کی عبارت تواریخ حکمار مین مختلف ہے، تتمہ مین اُس کی وفات کا سال ۴۴۰ھ ہے، (یعنی ابوعلی سینا کے بارہ برس بعد) اور درۃ الاخبار مین ابوعلی سینا (المتوفی ۴۲۸ھ) کے بائیس برس بعد لکھا ہے (یعنی ۴۵۰ھ مین) (یہان پر درۃ الاخبار کے محشی سے ابومنصور کے بجائے بہمنیار کا نام غلطی سے لکھ گیا ہے، دیکھو کتاب مذکور ص ۱۷ حاشیہ ۲) اور شہرزوری مین ہے، ص ۲۱ "ابوعلی سینا کے بائیس برس بعد ۴۴۰ھ مین"، لیکن یہ دونون باتین یعنی

خیام کا معاصر ابو العباس لوکری اسی بہمنیار کا شاگرد تھا، اور شہرزوری نے خیام اور ابو العباس لوکری کو باہم "قرین" کہا ہے، اس سے خیال ہوتا ہے کہ وہ بھی ممکن ہو کہ بہمنیار سے مستفید ہوا ہو، خصوصاً جبکہ سنین پوری طرح اجازت دیتے ہین،

(بقیہ حاشیہ ص۸۵) بائیس برس بعد "اور سنہ ۴۴۰ھ ایک ساتھ درست نہین ہو سکتین، غالباً یہ سہو قلم ہے، بائیس برس اگر صحیح ہے تو سنہ ۴۵۰ھ ہونا چاہیے" اور اگر بارہ برس صحیح ہے تو سنہ ۴۴۰ھ ہونا چاہیئے، عبدالوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ مین (ص ۲۵۳) ابو منصور کی کتاب الکافی فی الموسیقی کے حوالہ سے اسکا نسب نامہ یون نقل کیا ہے "ابو منصور حسین بن محمد بن عمر بن زیلہ"،

فضل وکمال

تمام تذکرے اس پر متفق ہین کہ فلسفہ وحکمت مین ابوعلی سینا کے بعد اسی کا درجہ تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان تلو ابی علی فی اجزاء علوم	علوم حکمت کی مختلف قسمون مین ابوعلی کے
الحکمۃ........ واما	بعد وہی تھا...... لیکن فلسفہ،
اجزاء الحکمۃ من الریاضیات	ریاضیات اور معقولات تو وہ اُن مین
والمعقولات فکان ابن بجدتھا	یگانہ تھا،

قفطی نے (جس کی عبارت میرے خیال مین بعینہ عماد کاتب کی نقل ہے، جو خیام سے بہت قریب العہد تھا) باوجود خیام سے بدظن ہونے کے بالآخر یہ لکھا ہے:-

امام خراسان وعلامۃ الزمان	پیشواے خراسان اور علامۂ زمان....
.... وکان عدیم	.... علم نجوم اور
القرین فی علم النجوم والحکمۃ بہ	فلسفہ مین خیام کا کوئی ہمسر نہ تھا، ان علوم
یضرب المثل فی ھذہ الانواع لو	مین اسکی مثال دیجاتی ہے، کاش اگر وہ غلطی

رزق العصمۃ،	سے محفوظ بھی رہ سکتا،

شہرزوری مین ہے،

اذا عُدَّ حکماء خراسان فھو	اور جب حکماے خراسان کا شمار کیا جاوے
افخرھم بحرًا، واوفرھم قدرًا،	تو خیام ان مین بحرِ زخار اور سب سے بلند مرتبہ،
واطولھم فی الرّیاضیات باعًا،	اور ریاضیات مین سب سے بڑا، اور
وامدّھم فی القیاسات الحسابیۃ	حسابیات مین سب سے بڑھ کر ہی،

انفاسًا[1]، (ص ۲۶ نسخہ ندوہ)

فردوس التواریخ مین مولنا ابرقوہی (۸۰۸ھ) کہتے ہین،

خیام وہو عمر بن ابراہیم خیام × × × × دراکثر علوم، خاصہ در علم نجوم سرآمدۂ زمانِ خود بود "

(المظفریہ ص ۳۲۵)

مشہور شاعر و حکیم و فلسفی خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ اپنے حکیم و مہندس و فلسفی و ریاضی دان چچا کافی الدین عمر بن عثمان کی تعریف مین اسکو علم و فضل مین عمر خیام کا مثیل قرار دیتا ہے[2]،

زان عقل بدو گفت کہ اے عمرِ عثمان،
ہم عُمرِ خیامی و ہم عمرِ خطاب رض،

اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام کی وفات کے پچاس ساٹھ برس بعد تک اس کے فضل و کمال کی شہرت زندہ، اور ضرب المثل کی حیثیت رکھتی تھی،

---

[1] تعجب ہے کہ نزہۃ الارواح (تاریخ الحکما) شہرزوری کے یہ فقرے زدکوفسکی کے اقتباس مین نہین ہین [2] کلیات خاقانی، مطبوعہ نولکشور،

خیام کی یہ کیسی بدبختی ہی کہ وہ مشرق مین تمام علومِ حکمت مین سے سب سے زیادہ نجوم کا ماہر مانا گیا، اور مغرب مین وہ صرف ایک بادہ پرست شاعر ہوکر رہگیا، حالانکہ یہ دونون چیزین اس کے اصلی مرتبہ سے فروتر ہین، انتہا یہ ہے کہ عروضی سمرقندی جو اس کو اپنا استاد بھی کہتا ہے، وہ اس کو اپنی کتاب چہار مقالہ مین تین جگہ یاد کرتا ہے، اور ہر جگہ اسی منجم کی حیثیت سے، حالانکہ وہ خود لکھتا ہے، کہ امام عمر خیام کو علم نجوم سے ذرا بھی عقیدت نہ تھی، اور وہ اس کو بالکل لغو فن سمجھتا تھا، چنانچہ کہتا ہے:

"اگر چہ حکم حجۃ الحق عمر بدیدم، اما ندیدم او را در احکامِ نجوم ہیچ اعتقادے" (چہار مقالہ ص ۶۳ گب)

مگر اس کے باوجود اس نے اس کے منجمانہ ہی کمالات کی دو تین مثالین لکھی ہین کہ ۵۰۸ھ کے جاڑون مین سلطان (محمد بن ملک شاہ) نے عمر خیام کو کہلا بھیجا کہ ہمارے شکار کے لیے ایسا دن مقرر کرو کہ دو تین روز برف و باران نہ ہو، خیام نے دیکھ بھال کر ایسا دن مقرر کیا، اور خود ساعت دیکھکر سلطان کو سوار کیا، ابھی وہ سوار ہی ہوا تھا، کہ زور سے آواز ہوئی، اور ابر چھا گیا، برف و باران کا سامان نظر آیا، لوگ ہنسنے لگے، خیام نے بادشاہ سے کہا، حضور مطمئن رہین، مطلع ابھی صاف ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور چار پانچ روز تک مطلق ابر و باد نہ ہوا، (چہار مقالہ، ص ۶۳، گب)

خیام کے احکامِ نجومی کی ایسی شہرت تھی، کہ لوگ اس کی مثالین دیتے تھے، سلطان محمد بن ملک شاہ جس وقت سیف الدولہ صدقہ امیر عرب (عراق) سے ۵۰۱ھ مین لڑنے کیلئے[1]

[1] واقعۂ جنگ کی تفصیل اور سیف الدولہ امیر صدقہ کے حالات کیلئے دیکھو ابن اثیر جلد عاشر حوادث ۵۰۱ھ

جانا چاہتا تھا، درباری منجم اس وقت کو حصول مقصد کے لیے مناسب نہین سمجھتے تھے اور اس لیے ساعت کی تعیین کی ہمت نہین کرتے تھے، لیکن ایک بنے ہوئے جاہل غزنوی منجم نے ساعت مقرر کی، سلطان اُس وقت گیا اور کامیاب ہوا اور وہ غزنوی منجم انعام و اکرام سے مالا مال کیا گیا، ساتھ ہی درباری منجمون پر بادشاہ نہایت غضبناک ہوا کہ وہ اسکی طرح ایک معمولی سا مسئلہ حل نہ کر سکے، سب نے مل کر عرض کی کہ اس غزنوی نے اصول نجوم کے تمامتر برخلاف ساعت مقرر کی، اگر سلطان کو یقین نہ آئے تو

"بنویسند بخراسان فرستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید"[1]

طب مین بھی اس کا پایہ بلند تھا،

"در طب دستے عظیم داشتے و ابن بجدۂ آن بودے، و صرفِ عمر در مطالعۂ آن کردے"[2]

بیہقی سے معلوم ہوتا ہے، کہ ملک شاہ کے دربار کا وہ طبیب بھی تھا، چنانچہ ملک شاہ کا لڑکا سنجر جو ۴۷۱ھ مین پیدا ہوا تھا اس کو بچپن مین چیچک نکل آئی تھی، اس کا علاج اس نے کیا تھا، گو خود حکیم خیام کو اس کے بچنے کی امید نہ تھی، مگر وہ اچھا ہو گیا[3]، اور جیا، اور سب بھائیون سے زیادہ حکومت کی،

معلوم ہوتا ہے کہ خیام کا ابتدائی تعلق امراء و سلاطین سے اسی طب کے ذریعہ سے ہوا ہے، کیونکہ وہ اپنی ابتدائی تصنیف "جبر و مقابلہ" کے دیباچہ مین اس پر افسوس کرتا ہے، کہ "ذلیل بدنی اغراض کے علاوہ لوگ علم و فن کے قدردان نہین"[4]، ان "بدنی اغراض" سے علم طب کے

[1] چہار مقالہ ص ۶۵، گب، [2] درۃ الاخبار، لاہور ص ۹، [3] بیہقی و شہرزوری، [4] مقدمۂ جبر و مقابلۂ خیام ص ۲ پیرس،

سوا اور کیا مراد ہو سکتا ہے،

عقلیات کے علاوہ علوم نقلی مین بھی اس کا پایہ بلند تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان عالماً باللغۃ والفقہ والتواریخ — وہ لغت، فقہ اور تاریخ کا عالم تھا،

قرأت ایک ایسا علم ہے، جس سے خاص ہی خاص لوگون کو دلچسپی ہو سکتی ہے، اور یہ قیاس مین بھی نہین آسکتا کہ ایک خشک ریاضی دان اور فلسفی کو اس سے کیا تعلق ہو سکتا ہے، تاہم وہ اس مین بھی ید طولی رکھتا تھا،

خواجہ نظام الملک کا بھتیجا عبد الرزاق[1] ایک ملا صفت فقیہ تھا، گو وزارت پانے کے بعد کہتے ہین، کہ "تر دامن" رہتا تھا، مگر بہر حال اسکی مجلس علماے نقل و روایت سے آراستہ رہتی تھی، شہاب الاسلام اس کا لقب تھا، ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک وہ سلطان سنجر سلجوقی کا وزیر رہا، اور ۵۱۵ھ مین مرا، اسکی مجلس مین ایک دن کسی آیت کے اختلاف قرأت کی بحث چھڑی ہوئی تھی، وہ اور امام القرا ابو الحسن غزال[2] دونون گفتگو کر رہے تھے، اتنے مین حکیم خیام آپڑا، دونون نے کہا کہ واقف کار آگیا، "علی الخبیر سقطنا" مسئلہ اسکے سامنے پیش ہوا، خیام نے قاریون کے اختلافات کو اور ہر ایک کی علت کو بیان کیا، اور قرأت شواذ یعنی قرآن پاک

---

[1] عبد الرزاق کا مختصر حال زبدۃ النصرہ للبنداری ص ۲۴۴ مصر، ابن اثیر حوادث ۵۱۵ھ ج ۱۰ ص ۱۹ اہم، نیز ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفر ص ۴۴ مین بحوالہ حبیب السیر مذکور ہے،

[2] ابو الحسن (علی بن احمد بن محمد) غزال نیشاپوری کا مختصر حال اس کے معاصر عبد الغافر نے سیاق مین لکھا ہے جسکو یاقوت نے اپنی معجم الادبار (جلد ۵ ص ۱۰۴) مین حرف بحرف نقل کیا ہے، یہ اپنے وقت کا مشہور نحوی اور قاری تھا، زہد و تصوف مین بھی ممتاز تھا، امرا کے دربارون مین گم جاتا تھا، نحو و قرأت مین اس کی مفید تصنیفات ہین، شعبان ۵۱۶ھ مین وفات پائی،

کی آیتون کی غیر معروف قرائتین اور اُن کی علتین ذکر کین، اور پھر اُن تمام مختلف پہلوؤن مین سے ایک کو ترجیح دی، قاری ابوالحسن غزال اس کی ان قاریانہ تحقیقات کو سنکر دنگ رہگئے اور فرمایا "خدا علمار مین تمھارے جیسا اور پیدا کرے، مجھے قاریون کی نسبت بھی یہ گمان نہ تھا کہ ان مین سے کوئی اتنے معلومات رکھتا ہوگا چہ جائیکہ حکمار سے یہ امید رکھنا"[۱]

تفسیر مین کمال

تفسیر اس کے دائرہ کی چیز نہ تھی، مگر شہرزوری نے قاضی عبدالرشید بن نصر کے حوالہ سے لکھا ہے، کہ مرو کے حمام مین اتفاقاً ایک دفعہ خیام سے اس کی ملاقات ہوئی، تو اس نے اس سے معوذتین (سورۂ ناس اور سورۂ فلق) کا مطلب پوچھا، اور سورۂ ناس مین بعض الفاظ کی تکرار کی وجہ دریافت کی، اس نے وہین اپنے معلومات کا دریا بہانا شروع کر دیا، قاضی صاحب کا بیان ہے کہ اس نے اس تفصیل سے ان سورتون کی تفسیر بیان کی کہ اس کی وہ تقریر اگر قلم بند کر لیجاتی تو ایک کتاب ہو جاتی، اس کے بعد کہتا ہے،

مع انه لم يمتط غاربه فما ظنك بعلم قد اتعب نفسه فيه[۲]، (شہرزوری ص ۲۶)	حالانکہ یہ فن وہ ہے کہ خیام اسکی پشت پر سوار نہین ہوا، تو اس علم کی نسبت قیاس کرو جسکی طلب وتکمیل مین اُس نے اپنی جان کھپا دی

یونانی زبان کا جاننا بے ثبوت ہے،

اردو کے ایک لائق مصنف[۳] نے اخبار العلمار باخبار الحکمار قفطی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام یونانی زبان جانتا تھا، یہ صریح غلط فہمی ہے،

۱؎ بیہقی و شہرزوری ۲؎ تعجب ہے کہ ژوکوفسکی کے اقتباس مین یہ واقعہ بھی متروک ہے، شاید اس کا نسخہ ناقص ہوگا، ۳؎ نظام الملک طوسی ص ۹۸، نامی پریس کانپور،

قفطی کی عبارت یہ ہے، "یُعَلِّم علم یونان" (وہ یونان کا علم سکھاتا تھا) اور اگر یعلّم کو مزید
کے بجاے مجرد یعنی یَعۡلَمُ پڑھو تو معنی یہ ہونگے، کہ خیام یونان کا علم جانتا ہے۔ بہر حال "علمِ یونان"
سے مقصود یونان کا فلسفہ ہے، نہ کہ "یونان کی زبان"

ریاضیاتِ ہند سے واقفیت | گو کسی تذکرہ نگار نے نہین لکھا، مگر اس کے جبر و مقابلہ کے ایک فقرہ
سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو ہندی ریاضیات سے بھی واقفیت تھی، وہ کہتا ہے کہ "اہل ہند
کو چند ایسے طریقے معمولی استقرار سے معلوم ہوئے ہین، جیسے مربع اور مکعب کا ضلع آسانی سے
نکال لیتے ہین"، پھر کہتا ہے کہ مین نے ان طریقون کی صحت پر ایک کتاب لکھی ہے[1]،

ادب و انشار | آخری چیز اس کی ادب و شاعری ہے، اس کے تمام رسائل عربی مین ہین، اس
وقت تک متاخرین کی طرح فلسفی مصنفین نے چیستان نویسی کو اپنا کمال نہین سمجھا تھا، اسلئے
کی نثر مین ایک حد تک زور ہے، رسالہ جبر و مقابلہ کے دیباچہ سے بھی اس کے زورِ انشا
کا اظہار ہوتا ہے،

اس کے عربی ادب کے ذوق کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ ابو الحسن بیہقی اپنے باپ
کے ساتھ ۵۰۷ھ (یا ۵۰۸ھ) مین اس کے پاس گیا تھا، تو اس سے امتحاناً ریاضیات کے
چند سوالون کے بعد حماسہ کے ایک شعر کا مطلب دریافت کیا تھا، صحیح جواب سنکر اس نے کہا[2] ع

شِنشِنۃٌ اعرِفُھا من اخزم

یہ ایک قسم کی عربی کی ضرب المثل ہے، جسکا مطلب یہ ہے کہ باپ ہی کے فضل و

---

[1] رسالہ جبر و مقابلہ خیام مطبوعہ پیرس مں و [2] بیہقی و شہرزوری، و فردوس التواریخ،

کمال کو جان کر بیٹے کی لیاقت ظاہر ہے، الولد سرٌ لابیہ،

شاعری | عربی و فارسی دونون زبانون مین شاعری کرتا تھا، اسکی فارسی کا کیا کہنا، مگر اس کی عربی شاعری کی زبان اس کے رتبہ سے فروتر ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایرانی کو عربی کپڑے پہنا کر عرب بنانے کی کوشش کیگئی ہے،

عماد اصفہانی نے اپنی خریدۃ القصر مین ادیب و شاعر ہی ہونے کی حیثیت سے اس کو جگہ دی ہے، اس کتاب مین عماد نے ان ادیبون اور شاعرون کے تذکرے لکھے ہین جو ۵۰۰ھ کے بعد سے ۵۹۵ھ تک مرے ہین، انھین مین ایک خیام ہے چنانچہ عماد نے جیسا کہ قفطی مین ہے، اسکی نسبت لکھا ہے، "ولہ شعرٌ طائرٌ" یعنی اُس کے اشعار کو پرپرواز حاصل تھا،

حافظہ | اُس کا حافظہ ایسا قوی تھا کہ اس نے اصفہان مین ایک دفعہ ایک کتاب سات دفعہ بغور پڑھی تھی، اور یاد کرلی، اور نیشاپور آکر لکھوا دی، اور جب اصل سے مقابلہ کیا گیا، تو کچھ بڑا فرق نہ نکلا[1]،

---

[1] شہرزوری صـ۲۶ و بیہقی،

خیّام ابوطاہر کی تربیت مین

خیام نے تحصیل کمال کے بعد، درس و تدریس کے بجاے، غالبًا تحریر و تصنیف کا کام اپنے لیے پسند کیا، اُس کا دماغ زیادہ تر ریاضیات کے لیے موزون تھا، اور ریاضیات مین بھی مساحت، جبر و مقابلہ، اور اقلیدس کیطرف اُس کا میلان تھا، چنانچہ اس نے ان مین سے ہر بحث پر ایک مختصر رسالہ لکھا ہے، جسمین اس فن کے مشکلات کو حل کیا اور مسائل کی نئی نئی صورتین نکالین، اور ان کو ثابت کیا ہے،

اس کی کتاب جبر و مقابلہ میری تحقیق مین اس کی ابتدائی تصنیفات مین ہے، اس مین اس نے جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اپنی ایک کتاب "البرھان علی استخراج اضلاع المربعات والمکعبات" کا حوالہ دیا ہے (ص ۹ پیرس) اس سے معلوم ہوا کہ رسالۂ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اس نے اپنا یہ رسالہ لکھا تھا، جس کی نسبت وہ دعوی کرتا ہے کہ اس مین ایسے قواعد دریافت کئے گئے ہین، جو ہنوز دریافت نہین ہوئے تھے، معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اس کتاب کی کوئی قدر نہین ہوئی، یہی سبب ہو کہ وہ اپنی دوسری تالیف جبر و مقابلہ کے دیباچہ مین زمانہ کی ناقدردانی اور کس مپرسی کی شکایت کرتا ہے، اور لکھتا ہی کہ

نجوم وطب کے علاوہ کسی عقلی علم وفن کی قدر اس زمانہ مین نہین،

خیام اس کتاب کے مقدمہ مین لکھتا ہے،

ولم اتمکّن من التجرد لتحصیل ھذا
الخبر والمواظبة علی الفکر فیہ
لاعتراض ماکان یعوقنی عنہ
من صروف الزمان، فانا قد
منینا بانقراض اھل العلم
الّا عصابة قلیلی العدد کثیری
المحن ھمھم افتراص اعتراض
غفلات الزمان لیتفرغوا فی
اثنائھا الی تحقیق وایقان علم،
واکثر المتشبھین بالحکماء فی
زماننا ھذا یلبسون الحق
بالباطل، ولا یتجاوزون حد
التدلیس والترائی بالمعرفة
ولا ینفقون القدر الذی
یعرفون من العلوم الّا فی

(اعراض بہ بنیہ حسینیہ ص ۳۰۲)

اور مین اس فن کی تحقیق اور اس مین مسلسل
غور وفکر کا وقت ایک مدت تک اس لیے
نہ پاسکا، کہ زمانہ کی گردشین مجھے اس سے روکے
تھین، اور اہل علم کے مٹ جانے کی مصیبت
مین ہم مبتلا تھے، کچھ تھوڑے اہل علم جو باقی
ہین، وہ زیادہ تکلیف مین گرفتار ہین اس لیے
زمانہ کی غفلتون کے سبب سے وہ تحقیق کا وقت
نہین نکال سکے، اور آجکل حکماء کے جو نقال
لوگ موجود ہین، وہ حق کو باطل کیساتھ ملا دیتے
ہین، اور فریب اور علم کی نمایش کی حد سے
آگے نہین بڑھے ہین اور جس قدر اُن
کو معلوم بھی ہے، اس کی بھی مانگ نہین
ہے، لیکن چند بدنی پست اغراض کے
لیے،

اس سے عیان ہے، کہ یہ کتاب اُس عہد کے درمیان لکھی گئی، جب وہ ہنوز کوئی اپنا مربی و سرپرست نہ پا سکا تھا، اور سلجوقیون نے علومِ عقلیہ کے واقفکارون کی سرپرستی نہین شروع کی تھی، کیا یہ الفاظ اُس قلم سے نکل سکتے تھے جو وصایا اور سرگذشت کی داستان کے مطابق، ہندسہ وہیئت کی طلب وتعلیم سے پہلے ہی بارہ سو اشرفی کا سالانہ وظیفہ، نظام الملک کی طرف سے نیشاپور مین پاتا ہو،

جن بدنی اغراض کے علوم کی طرف اُس نے اشارہ کیا ہے کہ اُن کی کچھ قدر ہے، وہ علم طب اور نجوم ہین، سلاطین بیماری وصحت کے لیے طبیب، اور صلح وجنگ اور آمد ورفت کی تاریخ سعید کی تعیین کے لیے منجم اپنے دربارون مین رکھتے تھے،

اس کے بعد وہ کسی قاضی القضاۃ ابو طاہر کا ذکر کرتا ہے،

ولما منّ اللہ تعالیٰ علیّ بالانقطاع الی	اور جب خدا نے مجھپر مہربانی فرما کر مجھ کو اپنے
جناب سیدنا الاجل الاوحد	بزرگ ویکتا قاضی القضاۃ امام ابو طاہر (خدا
قاضی القضاۃ الامام السید ابی	ان کی بلندی کو قائم رکھے اور ان کے حاسدون
طاہر ادام اللہ علاءہ وکبت	اور دشمنون کو نگونسار کرے) کے پاس ہمہ
حسدتہ واعداءہ بعد الیاس	وقت رہنے کا موقع عنایت کیا، جبکہ انکے مانند
من مشاھدۃ کامل مثلہ فی کل	کسی ایسے کے، جو ہر علمی وعملی فضیلت مین
فضیلۃ عملیۃ ونظریۃ وجمع	کامل، اور علوم مین ماہر، اور اعمال مین بہتر،
بین انفاذ فی العلوم وتثبت	اور اپنے ابنائے جنس مین سے ہر ایک کی

فی الاعمال وطلب الخیر لکل واحد
من ذ ی جنسه، فانشرح بمشاهدته
صدری، وارتفع بمصاحبته
ذکری، وعظم بالاقتباس من انواره
امری، واشتدّ بآلائه ونعمه
ازری، فلم اجد بدًّا من ان انحو
نحو تلافی ما فوتنیه ریب الزمان
من تلخیص ما تحقق من لباب
المعانی الحکمیة تقربًا الی مجلسه
الرفیع، (ص۳)

خیر خواہی مین مستعد ہو پانے سے مایوسی ہو چکی تھی، تو انکی ملاقات سے میرا دل کھل گیا، اور انکی صحبت سے میری شہرت بلند ہو گئی، اور انکے نور سے استفادہ کرنے سے میری حیثیت بڑھ گئی، اور انکے احسانات و انعامات سے میری پیٹھ مضبوط ہو گئی، تو پھر مجھے اسکی تلافی سے جس سے حوادث زمانہ نے ابتک محروم رکھا تھا، یعنی مسائل حکمت کی تحقیق، اب کوئی چارہ نہین رہا، یہ اس لیے تاکہ اسکے ذریعہ ان کی بلند مجلس کی قربت حاصل ہو،

کیا یہ عبارت الپ ارسلان و ملک شاہ و نظام الملک کے وظیفہ خوار کے قلم سے نکل سکتی ہی؟ اور ابوطاہر نام کسی گمنام کا نام ان سلاطین اور نامور وزرا سے سلجوق کی جگہ جگہ پا سکتا تھا، اس سے ظاہر ہے کہ اسکی یہ کتاب سلجوقی دربار مین آنے سے پہلے کی تصنیف ہے، اور وہ اس وقت ابوطاہر نام کسی قاضی القضاۃ کی تربیت مین تھا،

ابوطاہر کون ہین؟ ان خوش قسمت قاضی القضاۃ ابوطاہر کی تلاش و جستجو مین ہم نے تاریخ و رجال کی تمام متداول کتابین چھان ڈالین، مگر اس عہد مین ایسا ابوطاہر جو ۴۴۰ھ (خیام کے سال پیدائش) اور ۴۶۷ھ (سلجوقی رصد خانہ مین آنے) کے درمیان نمایان ہو، اور علم و فضل کیساتھ

انعام واکرام اور عطا و بخشش کی بھی اہلیت رکھتا ہو، نہین ملا، وفیاتِ ابن خلکان، فوات الوفیات
ابن شاکر کتبی، انسابِ سمعانی معجم الادبار یاقوت، طبقات الشافعیۃ سبکی، طبقات الحنفیہ ابن قطلوبغا،
تاریخ زبدۃ النصرۃ، راحۃ الصدور، تاریخ ابن اثیر، سب کچھ دیکھا، اور پڑھا، مگر مقصود کا پتہ نہ لگا، مگر اتفاق سے
ابن اثیر کے ایک گوشہ مین ایک ممتاز سمرقندی ابو طاہر کا پتہ چلتا ہے، اور سبکی مین بھی وہ نام ملتا ہے
اور وہ دولتمند، صاحبِ جاہ، اور صاحبِ علم بھی نظر آتے ہین، اور اُن کا تعلق ایلک خانی شمس الملک
خاقانِ سمرقند و بخارا کے دربار سے بھی معلوم ہوتا ہے، اور بعد کو سلجوقی سلاطین سے بھی اُن کے
تعلقات قائم ہوتے ہین،

اس نشان کے بعد یقین سا ہوتا ہے، کہ خیام کا یہ خوش قسمت ممدوح یہی ابو طاہر ہوگا خیام
کی مذکورۂ بالا عبارت سے عیان ہے کہ اس وقت تک وہ سلاطین کے دربارون تک نہین
پہنچا تھا، انھین قاضی ابو طاہر کے ذریعہ اس کا نام چمکا، اور اسکی شہرت کا آغاز ہوا، یہ خیال میرے
اس نظریہ کے بالکل مطابق ہو جاتا ہے، کہ ۴۶۷ھ یعنی رصد خانۂ ملک شاہی کے تعلق سے پہلے
وہ ترکستان مین تھا، اور وہین سے اس کی شہرت کا آفتاب طلوع ہوا، اور اسی مغالطہ کے
سبب سے غالبًا بعضون نے اس کو ترکستان کے شہرون سے نسبت دی ہے، اور بلخ وغیرہ کا باشندہ
بتایا ہے، بہرحال ترکستان مین وہ پہلے ابو طاہر سے روشناس ہوا، اور شاید ابو طاہر ہی کے ذریعہ
سے شمس الملک خاقانِ بخارا تک پہنچا، اور یہی وہ زمانہ ہے، جب شمس الملک اپنی قدر شناسی سے
خیام کو اپنے تخت پر بٹھاتا تھا، جیسا کہ آگے آئے گا،

ابو طاہر کے نام سے اس عہد مین ابو طاہر خاتونی (ملک شاہ سلجوقی کی بیگم ترکان خاتون

کا کارپرداز) اور ابو طاہر قسمی المتوفی (۵۱۶ھ) وزیر سلطان سنجر کے نام ملتے ہین، مگر ان مین سے
کوئی قاضی القضاۃ کی حیثیت نہین رکھتا تھا، علاوہ ازین پہلے نام کی نسبت یہ ہے کہ جب خیام
خود ملک شاہ کے دربار سے وابستہ تھا، تو ترکان خاتون کے ایک کارپرداز کو یہ عزت کیون
دیتا، اور آخری نام بہت متاخر ہے، دوسرے وہ سلطان سنجر کا وزیر تھا، اور معلوم ہی سنجر سے
خیام کو لطف نہ تھا، اور یہ ابو طاہر قسمی چند ماہ سے زیادہ وزیر بھی نہ رہا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ اواخر
کا زمانہ خیام کے انحطاطِ قویٰ، عدمِ جوش، اور لاادریت کا تھا، جو رسالۂ جبر کے جذبات کے سراسر
خلاف ہے، جسمین قدم قدم پر اس کے جوشِ شباب، شوقِ تحقیق، اور نوجوانی کی امنگون کا
نظارہ نمایان ہوتا ہے، اور پھر یہ دونون ابو طاہر ایسے لائق و فائق و قدردان بھی نہ تھے کہ اسی
اہم کتاب اُن کی ایسی بلند علمی تعریفون کے ساتھ اُن کی طرف منسوب کیجا سکی، اس لیے
لازماً یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیام کی یہ کتاب سلجوقی سلاطین و وزراء کے تعلق سے پہلے کی ہے،

ابوطاہر ساری سمرقندی

ظنِ غالب ہی کہ قاضی القضاۃ ابو طاہر سے خیام کی مراد امام ابو طاہر ساری
سمرقندی شافعی سے ہے، یہ اصل مین مازندران کے ایک مقام ساریہ (دیکھو انساب سمعانی)
کے رہنے والے تھے، مگر ولادت اصفہان مین ہوئی، اور پرورش، نشو و نما، تعلیم و تربیت سمرقند

لے جرمن مستشرق روزن نے اپنے دیباچۂ رباعیات خیام مطبوعۂ برلن صفحہ ۶۶ مین یہ فرض کیا ہے کہ خیام نے یہ کتاب
ملک شاہ کی وفات اور زیچ کی بربادی (؟) کے بعد لکھی ہی، "گویا رسالہ جبر و مقابلہ خود دراد ہمین اوقات پژمردگی
تالیف کردہ" لیکن یہ فرض بہت سے مشکلات کا باعث ہے، جن مین سے سب سے اہم یہ ہے کہ اس وقت یہ قاضی ابو طاہر
کون ہو سکتا ہے جس کے نام سلطان سلجوقی اور وزراے عہد کی موجودگی و تعلقات کے باوجود ایسی اہم کتاب موسوم کی جا سکی،
اس لیے یہ کتاب اس پژمردگی کے عہد مین نہین لکھی گئی ہے جو خاتمۂ عمر مین ہوتی ہے، بلکہ اس پژمردگی کی حالت
مین لکھی گئی ہی جو اوائلِ عمر مین کسی مناسب ماحول کی تلاش مین پیش آتی ہی،

مین پائی تھی، اور وہان کے رئیس شافعیہ ہوگئے تھے. فقہ وحدیث کے عالم تھے، (سبکی) اور ردو تلمیذ بھی تھے، (ابن اثیر) عبدالرحمٰن بن احمد نام تھا، تاریخ ولادت ۴۳۰ھ کے بعد اور وفات کا سال ۴۸۴ھ ہے، سبکی مین ہے،

عبد الرحمٰن بن احمد بن علك	عبدالرحمٰن بن احمد بن علک ابوطاہر ساری
ابو طاهر الساری احد الائمة	امامون مین سے ایک اصفہان مین
وُلد باصفهان بعد ثلاثين	۴۳۰ھ کے بعد پیدا ہوئے، اور سمرقند
واربع مايئة وحُمل الى سمرقند	لیجائے گئے، وہین تعلیم پائی،..
تفقہ بها. . . . . (شیوخ کے نام	. . . .
ہین) توفی سنة اربع وثمانين	. . . . ۴۸۴ھ مین بغداد
واربعمأية ببغداد، (طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۲۲۱)	مین وفات پائی،

صاحب علم ہونے کے ساتھ، یہ سمرقند کے بڑے صاحب ثروت لوگون مین تھے، سمرقند مین شمس الملک کے تخت پر اب احمد خان[1] تھا، اس کے چال چلن سے اہل ملک خوش نہ تھے چنانچہ ۴۸۲ھ مین یہی ابوطاہر سمرقند سے تجارت اور حج کا بہانہ کرکے نکلے، اور ملک شاہ کے پاس آکر اہل ملک کی طرف سے فریاد خواہ ہوئے، اور اس کو سمرقند کے لینے پر آمادہ کیا، ابن اثیر مین ہے،

وحضر الفقيه ابو طاهر بن علك	فقیہ ابوطاہر بن علک شافعی شکایت

---

[1] ان سلاطین کا تذکرہ آگے آتا ہے،

الشافعی عند السلطان شاکیاً وکان
یخاف من احمد خان لکثرة ماله.....
فاجتمع بالسلطان وشکیٰ الیه
اطمعه فی البلاد، (ج۱۰ص۱۳، سنہ ۴۸۲ھ)

لے کر آئے، اور وہ احمد خان سے ڈرتے
تھے کہ اُن کی دولت بہت تھی،....
.... تو سلطان سے ملے اور اس کو ملک
(ترکستان) کی فتح کی لالچ دی،

اس سے اندازہ ہوسکتا ہے، کہ ترکستان مین قاضی موصوف کی عزت کیا تھی، سلجوقی ملوک و سلاطین وامراء و وزراء مین اُن کا یہ پایہ تھا کہ جب ۴۸۴ھ مین انھون نے وفات پائی، تو تمام امراء و وزراء پیادہ جنازہ کے ساتھ تھے، اور نظام الملک گو اپنے ضعف کی وجہ سے سوار تھا، مگر غم کی شدت سے اس پر گریہ طاری تھا، ابن اثیر مین ہی،

وفیها (۴۸۴ھ) فی شوال توفی
ابوطاهر عبدالرحمان بن محمد
ابن علك الفقیه الشافعی وهو
من رؤساء الفقهاء الشافعیة
وهو الذی تقدم ذکره فی فتح
سمرقند، ومشی ارباب الدولة
السلطانیة کلهم فی جنازته
الا نظام الملك فانه اعتذر
بعلو السن واکثر البکاء علیه،
(ج۱۰ص۱۳۵)

اور اس سال (۴۸۴ھ) شوال مین ابوطاہر
عبدالرحمن بن محمد بن علک فقیہ شافعی نے
انتقال کیا، وہ شافعی علماء کے سرداروں
مین تھے، یہ وہی ہین جنکا ذکر سمرقند کی
فتح کے سلسلہ مین آیا ہے، تمام ارکان سلطنت
اُن کے جنازہ مین پیادہ چلے، صرف
نظام الملک اپنے بڑھاپے کے عذر کے سبب
سے سوار تھا، وہ اُن کی وفات پر بہت
رویا،

اس جاہ و عزت اور علم و دولت کا آدمی بے شک اس کا مستحق ہوسکتا تھا کہ خیام اسکو اپنا ممدوح بنائے، اور اسکی تربیت اور صحبت مین کچھ دن گذارے، اور اپنی دوسری کتاب اُسکو نذر کرسکے، ابوطاہر کی ولادت سنہ ۴۳۰ھ کے بعد ہی ہوئی تھی، جس کے معنی یہ ہین کہ وہ خیام کے ہم عمر بھی تھے، خیام جیسے نقاد نے اُن کے علم و فضل اور اخلاق کی جو تعریف کی ہے، اس سے اُنکی عظمت کا حال معلوم ہوتا ہے، یہ غالباً ترکستان مین ایلک خانی سلطنت کے قاضی القضاۃ تھے، یا خیام نے اعزازی طور سے قاضی القضاۃ کہدیا ہے،

اگر میری یہ تلاش صحیح ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ پہلی تصنیف کی ناکامی کے بعد اس نے اپنی دوسری تصنیف کے لیے ابوطاہر سمرقندی کا دامن پکڑا، اور موصوف نے اسکی پوری قدردانی کی، اور انھین نے اس کو شمس الملک خاقان ترکستان تک پہنچایا، اور اس کی آیندہ ترقی کا راستہ صاف کیا، اس لحاظ سے امام ابوطاہر کا خیام پر بہت بڑا احسان ہے، اور وہ سب کچھ جو نظام الملک کی عنایات کیطرف منسوب ہے، قاضی ابوطاہر کی جانب منسوب ہو جائیگا،

خیام ترکستان کے ایلک خانی دربار میں

خیام کی طلب علم سے فراغت کا سال میرے قیاس میں ۴۶۰ھ کے قریب تھا، اور اس وقت گو سلجوقی حکومت کا آفتاب نصف النہار کو پہنچ چکا تھا، مگر علوم دینیہ کے سوا علوم عقلی کی پرسش اس کے دربار میں ہنوز نہ تھی، اس لیے عمر خیام جیسے فلسفی کے لیے غزنی و بخارا ہی کی سلطنتیں قدردان ہو سکتی تھیں، جہاں اس سے چالیس پچاس برس پہلے کبھی ابو علی سینا، ابن مسکویہ اور ابو ریحان بیرونی وغیرہ نے اپنے فضل و کمال کی مسندیں بچھائی تھیں،

اوپر یہ اشارہ گذر چکا ہے کہ خیام اپنے جوہر کے خریدار کی تلاش میں غالباً ترکستان آیا اور قاضی ابو طاہر سمرقندی سے روشناس ہوا، جنھوں نے اسکی قدردانی کی، اور اس نے اُنکے نام سے بعض کتابیں لکھیں، قاضی ابو طاہر کو ترکستان کی حکومت میں جو اثر و رسوخ تھا اس کے ذریعہ خیام کو شمس الملک خاقان بخارا کے دربار میں پہنچنے میں وقت نہ ہوئی ہوگی، چنانچہ بخارا میں جہاں اس وقت ایلک[1] خانی خاندان کا فرمانروا خاقان شمس الملک حکمران تھا، پہنچا، خاقان نے اس کے علم و فضل کی یہ قدردانی کی کہ وہ اُس کو اپنے ساتھ

[1] ان کے دوسرے نام خاقانیہ، ملوک خانیہ، اور آل افراسیاب بھی ہیں،

تخت پر بٹھاتا تھا، بیہقی اور شہرزوری میں ہے،

وکان.... والخاقان شمس	اور خاقان شمس الملوک بخارا میں
الملوك ببخارى يعظمه غاية	اُس کی بڑی تعظیم کرتا تھا، اور
التعظيم ويجلس الامام عمر	عمر خیام کو تخت پر اپنے ساتھ
معه على سريره،	بٹھاتا تھا،

نزہۃ الارواح شہرزوری کے فارسی ترجمہ[1] میں ہے،

"خاقان شمس الملوک در بخارا غایت تعظیم او بجا می آورد، و بر تخت در پہلوے خود می نشاند" (قلمی دار المصنفین)

اس خاقان کا نام بیہقی، اور شہرزوری دونوں نے شمس الملوک لکھا ہے، مگر صحیح نام شمس الملک ہے، کہ سیاسی تاریخوں میں یہی مذکور ہے، یہ اُن ایلک خانی خواقین میں تھا جن کا دائرۂ حکومت کاشغر سے بخارا تک یعنی پورے ترکستان پر حاوی تھا، انھیں نے سامانیوں سے بخارا چھین لیا تھا، ان سے ایک طرف غزنوی اور دوسری طرف سلجوقی برسرِ صلح و جنگ رہتے تھے، انھیں کے حملوں کو روکنے کے لیے سلطان محمود غزنوی ۳۹۶ھ میں ہندوستان سے ترکستان کی جانب بھاگا تھا، اور آخر سلطان محمود نے ان سے رشتۂ ازدواج قائم کر کے صلح کر لی تھی، پھر ملک شاہ سلجوقی نے بھی ان سے رشتہ قائم کیا، ملک شاہ کی سب سے

[1] اس کتاب کا ایک ناقص الطرفین نسخہ دار المصنفین کے کتب خانہ میں موجود ہے، اسمیں خیام اور اس کے معاصرین کے تراجم موجود ہیں،

چہیتی اور قابو یافتہ بیوی ترکان خاتون اسی خاندان کی تھی،

افسوس ہے کہ اس خاندان کی کوئی پوری تاریخ نہین ملتی[1]، اُن کی صرف ایک تاریخ ترکستان شرف الزمان مجد الدین محمد بن عدنان سُرخکتی نے لکھی تھی، مگر وہ ناپید ہے، یہ مجد الدین اس نور الدین عوفی کا ماموں ہی[2] جس کی لباب الالباب (تذکرہ) اور جوامع الحکایات (الموجود سنہ ۶۳۰ھ) تالیف ہی، ابن اثیر اور ابن خلدون کو سامنے رکھکر شروع سے شمس الملک تک اس خاندان کے سلاطین کی حسب ذیل فہرست بڑی مشکلون سے تیار کی ہے، یہ پیش نظر رہے کہ ان سلاطین کے دوہرے نام ہوتے تھے، ایک ترکی اور دوسرا اسلامی نام بعض دفعہ خاندان کے مختلف افراد ایک ہی ساتھ مختلف ملکون پر حکمرانی کرتے تھے، اس خاندان کا آغاز تاریخ مین بغراخان اوّل سے سنہ ۳۸۰ھ مین ہوتا ہے، اور شمس الملک نوین نمبر پر آتا ہے،

۱- شہاب الدولہ بغراخان ہارون بن قراخان سلیمان، سنہ ۳۸۰ھ - سنہ ۳۸۳ھ

۲- شمس الدولہ ایلک خان نصر بن علی (معاصر سلطان محمود) سنہ ۳۸۳ھ - سنہ ۴۰۳ھ

۳- طغان خان بن علی، سنہ ۴۰۳ھ - سنہ ۴۰۸ھ

۴- شرف الدولہ ابو المظفر ارسلان خان بن علی، سنہ ۴۰۸ھ - سنہ ۴۰۹ھ

۵- قدرخان یوسف بن بغراخان ہارون، سنہ ۴۰۹ھ - سنہ ۴۲۳ھ

۶- بغراخان ثانی بن قدرخان، سنہ ۴۲۳ھ - سنہ ۴۳۹ھ

[1] ابن اثیر ابن خلدون اور دوسرے مورخین نے اُن کے منتشر واقعات غزنویہ اور سلجوقیہ کے تعلق سے لکھے ہین، ابن خلدون نے ان کی تاریخ مین مستقل کتاب لکھنی چاہی تھی (ابن خلدون ج ۴ صفحہ ۳۹۵ مصر) مگر غالباً اسکو مہلت نہ ملسکی، بہرحال اس خاندان کے حالات کیلئے دیکھو (ابن اثیر ج ۹ صفحہ ۲۱۲ و ج ۱۰ صفحہ ۲ و صفحہ ۱۱۳ طبع بریل) [2] حواشی چہار مقالہ صفحہ ۱۴۷ گب،

۷۔ ابراہیم بن قدر خان — سنہ ۴۳۹ھ

۸۔ عماد الدولہ ابو المظفر طفغاج خان ابراہیم بن نصر ایلک، سنہ ۴۳۹ھ - ۴۶۰ھ

۹۔ شمس الملک تکین نصر بن طفغاج خان ابراہیم، سنہ ۴۶۰ھ - ۴۷۲ھ

۱۰۔ خضر خان بن طفغاج خان ابراہیم، سنہ ۴۷۲ھ - ۴۷۷ھ

۱۱۔ احمد خان بن خضر خان — سنہ ۴۷۷ھ - ۴۸۸ھ

اس خاندان کا زمانہ سنہ ۳۸۰ھ سے سنہ ۶۰۹ھ تک ہے، کبھی یہ خود مختار رہا، اور کبھی غزنویہ، کبھی سلجوقیہ، کبھی قرا خطائیہ اور کبھی خوارزمشاہیہ کا باج گذار، بلاساغون اور کاشغر اس کا مستقر تھا، بعد کو بخارا اُس نے سامانیہ سے سنہ ۳۸۳ھ مین چھینا، پھر نکل گیا، اور آخر سنہ ۳۸۹ھ مین پھر اس کو فتح کر کے ماوراء النہر مین سامانیہ کی حکومت ختم کر دی، اُن کی حکومتِ ماوراء النہر کا پایہ تخت سمرقند تھا، اور بخارا اس کے ماتحت ہ، سنہ ۴۶۰ھ مین طفغاج خان سر برآرا تھا، شمس الملک تکین اس کا بیٹا تھا، وہ اپنے باپ کی زندگی ہی مین عملاً فرمانروا تھا، (ابن اثیر ص ۲۱۲ ج ۹ بریل) سنہ ۴۶۰ھ مین طفغاج خان مر گیا، اور شمس الملک تخت نشین ہوا، سنہ ۴۷۲ھ مین شمس الملک نے وفات پائی، اور اس کا بھائی خضر خان اُسکا جانشین ہوا، شمس الملک نے الپ ارسلان سلجوقی کی لڑکی سے شادی کی تھی، اور خود اپنی چچازاد بہن ترکان خاتون کی شادی ملک شاہ سے کی؛ (ابن اثیر حوادث سنہ ۳۸۳ھ و سنہ ۴۰۸ھ و سنہ ۴۳۵ھ و سنہ ۴۶۵ھ و سنہ ۴۸۸ھ)

شمس الملک ایک علم دوست بادشاہ تھا، چنانچہ عوفی نے جوامع الحکایات مین

---

[1] ابن اثیر ج ۹، ص ۷۰، حوادث سنہ ۳۸۳ھ۔

خصوصیت کیساتھ اسکی اس صفت کو ظاہر کیا ہے، اور یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ اس خاندان کا تنہا مورخ مجد الدین سمرقندی، عوفی کا ماموں تھا، اور اس کی کتاب عوفی کے پیش نظر تھی، اس لیے اسکی شہادت نہایت قابلِ وثوق ہے، عوفی کہتا ہے،

"آوردہ اند کہ طمغاج[1] خان بزرگ را پسر بود کہ او را شمس الملک گفتندے، واو در کمال علم وعدل بودہ است، وولایت ماوراء النہر در تصرف او بود، وقتے عزم کرد کہ زمستان بہ بخارا آید، و تا موسم بہار آنجا مقام کند،" (خاتمہ فصل مآثر ملوک و بادشاہان نسخہ خطیہ دار المصنفین)

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شمس الملک خود بھی صاحب علم تھا، اور اس لیے وہ خیام جیسے باکمال کا قدردان بھی ہو سکتا تھا، اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ خاقان بخارا میں بھی اکثر رہا کرتا تھا، جہاں اس نے خیام سے ملاقات کی تھی، اور اس کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا،

شمس الملک کا وہ عہد جب وہ خاقانِ ترکستان ہونے کی حیثیت سے خیام کی قدردانی کرتا ہوگا، اور بخارا میں تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا ہوگا ۴۶۰ھ سے ۴۶۶ھ تک ہی ہو سکتا ہے، کہ ۴۶۷ھ میں تو خیام ملک شاہی رصد خانہ سے متعلق ہو کر سلجوقیوں کے دربار میں منتقل ہو گیا تھا،

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شمس الملک اور ملک شاہ میں سسرالی تعلقات قائم تھے، اور ایک دوسرے کی ملاقات بھی تھی، اس بنا پر بہ آسانی قیاس میں آسکتا ہے کہ ملک شاہ کے دربار تک پہنچنے میں خیام کو شمس الملک کے تعارف کی وساطت حاصل ہو سکتی تھی،

---

[1] طمغاج اور طمغاج نام کی دونوں شکلیں ملتی ہیں، ابن اثیر میں شمس الملک کے باپ کا نام طمغاج لکھا ہے لیکن عوفی کی جوامع الحکایات کے پیش نظر نسخہ میں طمغاج ہے، عوفی کی دوسری کتاب لباب الالباب میں اسی سلسلہ کے ایک دوسرے بادشاہ کا جو بہت بعد میں ہوا ہے، طمغاج نام آیا ہے،

خیّام ملکشاہ سلجوقی کے دربار مین

اس وقت سلجوقی خاندان کا سلطان اعظم ملکشاہ سلجوقی فرمانروا تھا، جسکی سلطنت کا دائرہ کاشغر سے لیکر قسطنطنیہ کی دیوار تک پہنچتا تھا، اور اُسکا وزیر نظام الملک طوسی تھا جسکی شہرت تفصیل و بیان سے مستغنی ہی، ملکشاہ ۴۴۷ھ مین پیدا ہوا، ۴۶۵ھ مین ۱۹ برس کی عمر مین تخت نشین ہوا، اور ۴۸۵ھ مین وفات پائی، ملکشاہ اور نظام الملک نے جہان اور بڑے بڑے کام کئے انھین مین سے ایک رصدخانہ کی تعمیر بھی ہے اسی تعلق سے دوسرے علماے ہیئت کیساتھ عمر خیام بھی بلوایا گیا، اور رصدخانہ کا کام شروع ہوا، اور زیچ ملک شاہی لکھی گئی، اس رصدخانہ کا کام گو بہت دنون تک جاری رہا، چنانچہ سلطان محمد بن ملک شاہ کے حملۂ اصفہان (۵۰۰ھ) تک تو اس کا پتہ چلتا ہے، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عمر خیام اس رصدخانہ کے کامون سے قطع تعلق کر چکا تھا، کیونکہ پھر اس کا ذکر اس رصدخانہ کے تعلق سے نہین ملتا،

الغرض ملک شاہ سلجوقی کے دربار مین پہنچکر اس کے مرغ شہرت نے پر پرواز حاصل کیا، دربار شاہی مین اُسکا تعلق طبیب پھر منجم کی حیثیت سے نظر آتا ہے، بلکہ بہت جلد وہ سلطانی ندیم کی صورت مین نظر آنے لگتا ہے، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان ملکشاہ ینزلہ منزلۃ الندماء — اور ملکشاہ اُسکو ندیمون کے مرتبہ مین رکھتا تھا،

بیہقی نے اپنے باپ کے واسطہ سے عمر خیام کی زبانی ایک قصہ بھی ملکشاہ کی بزم کی صحبت کا نقل کیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ملکشاہ کی بزم کی صحبتون مین بے تکلفانہ شریک ہوتا تھا، عمر خیام بیان کرتا ہے، کہ ایک دفعہ مین بادشاہ کے پاس بیٹھا تھا کہ امیرزادون مین سے کوئی کمسن بچہ نہایت متانت اور سنجیدگی کے ساتھ آیا اور اس سلیقہ سے ایک کام انجام دیا، کہ ہم کو تعجب ہوا، سلطان نے کہا تعجب نہ کرو، کہ مرغی کا بچہ انڈے سے نکلنے کے ساتھ دانہ چگنے لگتا ہے لیکن اپنے دڑبے کو نہین پہچانتا، اسی طرح کبوتر کا بچہ دانہ، مان کے منھ سے سیکھ کر نکلتا ہے لیکن چھوڑ دو تو مکہ سے بغداد اڑ کر آجائے گا، خیام نے کہا کہ مین سلطان کی اس دانش سے بہت متعجب ہوا، اور دل مین کہا کہ "کلّ کبیرٍ مُلهَم" ہر بڑے آدمی کو الہام ہوتا ہے،

بیہقی سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ملکشاہ کا خانگی طبیب بھی تھا، چنانچہ ملکشاہ کے بیٹے شہزادہ سنجر کو جو [1] ۴۷۹ھ مین پیدا ہوا تھا، بچپن مین چیچک نکل آئی تھی، تو اسکا علاج حکیم خیام ہی سے متعلق تھا، [2] ملک شاہ نے ۴۸۵ھ مین وفات پائی، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ ۴۶۷ھ سے لے کر ۴۸۵ھ تک یعنی انیس [19] برس تک خیام اس کے دربار مین رہا، اس عہد مین اسکا سب سے بڑا کام رصد خانہ ملکشاہی کی تعمیر و قیام اور اسمین فلکیاتی تحقیق، اور زیچ ملکشاہی اور رسالہ کون و تکلیف وغیرہ بعض رسالون کی تصنیف ہے۔ رسالہ کون و تکلیف کی تصنیف کا زمانہ ۴۷۳ھ ہے، جیسا کہ اس رسالہ کے شروع مین لکھا ہے،

---

[1] زبدۃ النصرۃ، بنداری، ص ۲۳۴،
[2] بیہقی و شہرزوری،

خیام ملکشاہی رصدخانہ میں

رصدخانۂ ملکشاہی کے ذکر سے پہلے مختصراً ان واقعات کو بیان کرنا چاہئے جو اس رصدخانہ کی بنا کے اسباب اور محرکات تھے،

یہ سب کو معلوم ہے کہ روز و سال کی تعیین کے لیے اللہ تعالیٰ نے سورج اور چاند کو پیدا کیا ہے، آفتاب کے روزانہ کے طلوع وغروب سے بڑھ کر کوئی واضح اور مقررہ نظام دن اور رات کے معیار کے لیے نہین ہوسکتا، اس لیے بالاتفاق تمام قومون نے اسی کو روز و شب کی تعیین کی علامت مقرر کیا ہے، بلکہ اسی کا نام روز و شب ہے، اسی طرح مہینہ کی تعیین کے لیے چاند سے زیادہ واضح کوئی چیز نہین ہوسکتی ہے، جو تیس انتیس دن مین نکلتا اور پھر ڈوبتا ہے، اس لیے اکثر مشرقی قومون نے جنکا مطلع عموماً صاف رہتا ہے اسی چاند کو مہینہ کا معیار مقرر کیا، البتہ وہ قومین جن کے مطلع اکثر ابرآلود رہتے ہین، اور جو پہلی کے چاند کے دیکھنے سے عموماً عاجز ہین انھون نے اپنے لیے سورج کو مہینہ کا معیار مقرر کیا، اور اسی طرح ہر قوم نے اپنے اپنے معیار کے مطابق، چاند یا سورج کے ۱۲ مہینون کے مجموعہ کا نام سال رکھا، اور اسی سے دو قسم کے سال کی بنیاد پڑی، جنمین سے ایک کو شمسی یعنی آفتابی سال، اور دوسرے کو قمری یعنی چاند کا سال کہا گیا،

واقعات کی تدوین کے لیے تو خواہ شمسی سال کو اپنا معیار بنائیے یا قمری کو یکسان بات ہے، لیکن وقت یہ پیش آئی کہ زمین کے حوادث زیادہ تر سورج سے متاثر ہین، اور خصوصاً زراعت کا مدار تمامتر سورج پر ہے، سورج ہی کے اوقات سے اسکی کاشت، فصل اور موسم، اور اسکی پیداوار ربیع و خریف کا کام انجام پاتا ہے، اور اسی معیار سے ملک اور سلطنت کی آمدنی خزانہ مین آتی، اور جمع ہوتی ہے، اس بنا پر وہ قومین بھی جو قمری سال کا اعتبار کرتی تھین، اُن کو شمسی سال کو بھی ماننے پر مجبور ہونا پڑا،

اس طرح قومون مین تین تاریخون کا رواج ہوا،

۱- قمری ماہ اور قمری سال دونون کو ماننے والی، جیسے عرب،

۲- مہینہ بھی شمسی اور سال بھی شمسی ماننے والی، جیسے یونانی و رومی،

۳- مہینہ قمری مگر سال شمسی تسلیم کرنے والے، جیسے قدیم یہود و نصاری، و قبط و ایران و ہند

پہلا طریقۂ حساب تو بالکل سادہ ہے، اس مین کسی کمی بیشی کی ضرورت نہین، پیغمبر اسلام علیہ السّلام نے جس وقت اس کو اختیار کیا اوسی وقت اعلان کر دیا تھا "ہم اَن پڑھ لوگ ہین، حساب کتاب نہین جانتے، مہینہ تیس ۳۰ کا اور کبھی انتیس ۲۹ کا ہوتا ہے" دوسرے طریقۂ حساب مین یہ وقت ہے کہ قمری مہینون کے حساب سے بارہ ۱۲ مہینون کے تقریباً ۳۵۴ دن ہوتے تھے، اور شمسی سال کے ۳۶۵ دن اور ۶ گھنٹے، گویا ہر سال ان دونون تاریخون مین تقریباً ۱۱ دن ۶ چھ گھنٹون کا فرق ہوتا تھا، جو تین سالون مین جاکر ایک مہینہ ہو جاتا ہے، چنانچہ قمری مہینون اور شمسی سال کے ماننے والون نے یہ کیا ہے کہ ہر تیسرے سال ایک قمری مہینہ بڑھا کر سال

کو شمسی کے مطابق بنا لیتے ہین،، دوسرے طریقۂ حساب مین یہ اشکال تھا کہ شمسی سال ۳۶۵ دن چھ گھنٹون کا ہوتا تھا، قبطی ۳۶۵ دن لیکر ۶ گھنٹون کو چھوڑ دیتے تھے، رومی یہ کرتے تھے کہ سال کے مختلف التعداد مہینون مین ۳۶۵ دن کھپا دیتے تھے، باقی چھ گھنٹے جنکا چار سال مین ۲۴ گھنٹے بنکر ایک دن ہو جاتا تھا، اس کو چوتھے سال بڑھا لیتے تھے،

اہل فارس یہ ۳۶۵ دن اس طرح شمار کرتے تھے کہ وہ ہر مہینہ ۳۰ دن کا لیتے تھے، جس سے ۳۶۰ دن ہوتے تھے، باقی پانچ دن سال کے آخر مین بڑھا لیتے تھے، (ان دنون کو خمسہ مسترقہ یا دزدیدہ کہتے تھے،) با این ہمہ گھنٹے چھوٹ جاتے تھے، یہ گھنٹے چار برسون مین ایک دن، اور ایک سو بیس سال مین ایک ماہ بنجاتا تھا، ہر ایک سو بیس سال کے بعد اس ایک ماہ کا اضافہ (کبس) کر دیتے تھے، اس طرح اُن کا نوروز تقریبًا یکسان قائم رہتا تھا، اور اسی نوروز سے جو زراعت کی تیاری کے زمانہ مین ہوتا تھا، خراج کے مالی سال کا آغاز ہوتا تھا،

عربون کی جب حکومت قائم ہوئی، تو انھون نے اپنے قمری سال سے اپنا کاروبار شروع کیا، مگر مشکل یہ پڑی کہ عراق و شام کے ذمی کاشتکارون سے جو رقم مالگذاری وصول ہوتی تھی وہ مجبورًا شمسی سال سے ہوتی تھی، کہ قمری سال سے جب زراعت ہی تیار نہ ہوتی تو وصولی کیونکر ہوتی، لیکن اخراجات و وظائف تمام قمری مہینون سے جاری تھے، ساتھ ہی شمسی سال کا نوروز بھی اپنے موسم سے ہٹتا جاتا تھا، یہ نوروز کا ہٹنا اس لیے اہم تھا کہ اسی دن سے مالی حساب کا سال بدلتا تھا، اور تحصیل وصول شروع ہوتی تھی، مگر غالبًا دولتِ عباسیہ سے پہلے سال آمدنی اور سالِ مصارف کے اس اختلاف کا نقصان عربون کو محسوس نہ ہوا کیونکہ حضرت عمرؓ سے لیکر

بنی امیہ کے اواخرِ عہد تک کوئی زمانہ ایسا نہین گذرا کہ نئے ممالک کے فتوحات خزانہ مین ہر سال داخل نہ ہوتے ہون، اس لیے آمد وصرف کا فرق اُن کے خزانہ کو کبھی محسوس ہی نہین ہوا، چنانچہ شمسی سال مین چھ گھنٹہ سالانہ کا جو فرق پڑتا ہے، اور جو چالیس سال مین دس دن اور ایک سو بیس سال مین ۳۰ دن ہو کر ایک ماہ ہوتا تھا، اور جس کو اہلِ فارس نوروز کی تاریخ کو متعین رکھنے کے لیے ایک سو بیس سال مین ایک ماہ کا لوند لگا کر بڑھا دیتے تھے، ہشام بن عبدالملک کے زمانہ مین جب خالد بن عبداللہ القسری عراق کا گورنر تھا، وہ لوند کا مہینہ آیا تو اس لئے اہلِ فارس کو اسکی اجازت نہ دی، کہ یہ وہی نسئ ہے جس کی قرآن مین ممانعت آئی ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آغازِ خراج کے روز (نوروز) مین ہر چار برس مین ایک دن، اور ایکسو بیس برس مین ایک ماہ کا فرق پڑنے لگا،

دوسری دقت جو اس سے زیادہ نمایان تھی یہ تھی کہ مالیہ کی وصولی شمسی حساب سے ہو کر قمری ہجری سال کی مطابقت سے درج ہوتی تھی، اور اوپر گذر چکا ہے کہ قمری اور شمسی سالون مین ہر سال گیارہ دن چھ گھنٹون کا فرق پڑتا تھا، یہ فرق تین برسون مین ۳۳ روز پہنچاتا تھا، اور اس حساب سے ۳۲ برسون مین پورے ایک سال کا فرق پڑ جاتا تھا، اب جب کوئی سلطنت کسی قمری سنہ مین قائم ہوئی، تو اس قمری سالِ قیام کے حساب سے شمسی سالِ حساب کے مطابق کسی نہ کسی طرح ۳۲ سال تک (گو آخر مین مہینہ ہی دس ہی روز کی ہو) گونہ مطابقت باقی رہتی تھی، اور کہا جا سکتا تھا کہ مالیہ سال بسال خزانہ مین جمع ہو گیا، مگر تینتیسوین سال بالکل ہی مطابقت نہین رہتی تھی، بلکہ سالِ آمد (شمسی سال) اور

سال خرچ (قمری سال) مین پورے ایک سال کا فرق پڑجاتا تھا، اور اس طرح دفتری سال حساب
۳۲ سال کے بعد ایک سال پیچھے ہوجاتا تھا،

کہا جاتا ہے کہ ہارون رشید کے زمانہ مین مجوس نے برمکی وزیرون کے سامنے اس صورتِ واقعہ کو پیش کیا تھا، مگر انھون نے اس کو مذہبی مداخلت سمجھکر گریز کیا، بہرحال اسکی طرف سب سے پہلے ساتوین عباسی خلیفہ مامون الرشید نے توجہ کی، اسکی صورت یہ تھی کہ مالی سالِ آمد کا آغاز فارسی نوروز سے، اور مصارف کے سال کا آغاز یکم محرم سے ہوتا تھا، مامون الرشید نے جس کے دربار مین علماے ہیئت کا مجمع رہتا تھا، شنہ۲ھ مین یہ دونون سال برابر کر دیئے، پھر رفتہ رفتہ کمی بیشی ہوتے ہوتے ۲۴۲ھ مین پورے ایک سال کا فرق پیدا ہو گیا، اور حساب مین یون درج ہونے لگا، کہ ۲۴۲ھ مین ۲۴۱ھ کا مالیہ وصول ہوا، اور ۲۴۳ھ مین ۲۴۲ھ کا، یہ زمانہ خلیفہ متوکل علی اللہ کا تھا، علی بن یحییٰ اس کے دربار کا منجم تھا، ایک دن جب خلیفہ اپنے منجم کے ہمراہ اس کے زیر انتظام باغ کی سیر کر رہا تھا، تو اس نے دیکھا کہ زراعت تیار ہے، مگر ابھی تک نوروز نہین آیا، اس نے منجم سے اس کا سبب دریافت کیا، اس نے بتایا کہ شاہانِ فارس اسکے لیے یہ کرتے تھے کہ ایک سو بیس سال مین ایک مہینہ بڑھا دیتے تھے، اس سے یہ ہوتا تھا کہ نوروز موسمِ ربیع سے ہٹتا نہ تھا، متوکل نے حکم دیا کہ تاریخ مین علی بن یحییٰ منجم کی تجویز کے مطابق اصلاح کیجائے، چنانچہ دوسری اصلاحون کے علاوہ یہ کیا گیا کہ شمسی و قمری سالون کی مطابقت کے لیے دفاتر کے حسابات سے ایک قمری سال ۲۴۲ھ نکال دیا گیا، یا یون کہئے کہ دوسرے سال مین ضم کر دیا گیا، اس اصلاح سے کاشتکارون کو اور خود مالیات کو بڑی الجھن سے نجات ملی،

بتیس برس کے بعد ۲۷۴ھ مین پھر وہی صورت حال پیش آئی، یہ زمانہ خلیفہ معتمد علی اللہ کا تھا، اس کے زمانہ کے مالی عہدہ دارون نے ابتداءً ادھر توجہ نہ کی، اور دو سال یون ہی گذر گئے، ۲۷۶ھ مین ابوالحسن علی کاتب قزوین مین مالیات کا عہدہ دار تھا، اس نے اپنے افسرون کے سامنے جب مالیات کے کاغذات پیش کئے تو اُن پر یہ لکھا تھا "۲۷۶ھ کا مالیہ جو ۲۷۷ھ مین وصول ہوا، اس لیے ۲۷۶ھ حذف کر دیا گیا"، انھون نے اس کا سبب دریافت کیا تو صورت حال بتائی، اور عجیب تر یہ کہ اس نے قرآن پاک سے شمسی اور قمری مہینون کے توافق و تطابق کے جواز کی سند پیدا کی، قرآن پاک مین اصحاب کہف کے قصہ مین اُن کے خواب کی مدت تین سو بتا کر کہا گیا ہے کہ اور "نو زیادہ" اس طریقۂ ادا مین اس نے ثابت کیا کہ نکتہ یہ ہے کہ ۳۰۰ سال شمسی حساب کے ہین، اور یہ نو سال زائد قمری کے ہین، گویا ان کی مدت خواب جو شمسی حساب سے تین سو برس ہین وہ قمری حساب سے ۳۰۹ سال ہین، اس نے اپنی یہ رائے علماء کی خدمت مین پیش کی، اور خوش قسمتی سے کسی نے اُنکی مخالفت نہ کی،

اس کے بعد معتضد باللہ کا زمانہ آیا، اور قزوین کے افسر مال نے ابوالحسن علی کاتب قزوین کی تجویز (ایک سال کے حذف) کو وزیر مال کی خدمت مین پیش کیا، اور وہ خلافت سے منظور ہو کر ۲۷۹ھ مین نافذ ہوئی،

دوسری دقت جو خود شمسی سال کے کسور (۱/۴ یوم)، کو سالانہ حساب (۳۶۵ دن) مین شریک نہ کرنے کے سبب سے ایک سو بیس سال مین ایک ماہ کے فرق کی تھی وہ بڑھتے بڑھتے معتضد باللہ (۲۸۰ھ) کے زمانہ مین دو ماہ ہو گئے، علی منجم کے بیٹے ابواحمد یحیی بن علی نے خلیفہ

کو ادھر متوجہ کیا، اور متوکل کے زمانہ مین اس کے باپ نے جو اصلاحی حساب پیش کیا تھا، اسکی تفصیل کی، خلیفہ معتضد نے اس کو پسند کیا، اور ۲۸۲ھ مین ۱۱ صفر روز جمعہ کو جو نوروز یعنی مالیہ کا سال نو شروع ہونے والا تھا، اس کو دو مہینے آگے بڑھا کر ۱۳ ربیع الثانی ۲۸۲ھ سے شروع کیا، فارسی حساب سے یہ تاریخ ۱۱ حزیران تھی، ابو احمد یحییٰ نے یہ بھی قرار دیا کہ بجائے ۱۲۰ سال مین ایک ماہ کے اضافہ کے ہر سال جو چھ گھنٹے بچتے ہین، اور جنکا چار سال مین ایک دن پورا ہو جاتا ہی اس ایک دن کو شمسی فارسی سال مین ہر چار سال کے بعد بڑھا دیا جائے، یہ گو رومی تقویم کی تقلید تھی مگر اس قاعدہ پر عمل کرنے سے فارسی شمسی سال کی خرابی ہمیشہ کے لیے دور ہو گئی، اس کی پیروی سے ہر سال ۱۱ حزیران ہی کو نوروز پڑنے لگا، اور اسکا نام نوروز معتضدی رکھا گیا، اور اس کے بعد ہمیشہ اسی تقویم (کیلنڈر) کی پیروی ہر جگہ جاری ہو گئی (آج بھی موجودہ یورپین تاریخ مین ہر چوتھے سال جو فروری مین ایک دن کا اضافہ ہوتا ہے، وہ اسی اصول کے مطابق ہے)

اس[1] کے بعد اسلامی تاریخون مین اس سلسلہ مین کسی نئے اقدام کی اطلاع نہین ملتی، بجز اس کے کہ قمری اور شمسی سالون کے عدم مطابقت کے حل کی یہی تدبیر زیر عمل رہی کہ ہر ۳۲ قمری سال کے بعد ایک قمری سال چھوڑ دیا جائے، اس کے بعد سلجوقی تاریخ شروع ہوتی ہے،

---

[1] حساب کا یہ طریقہ بیرونی کے آثار باقیہ صفحہ ۱۰ لیپزگ ۱۹۲۳ء سے معلوم ہوتا ہے، عبارت یہ ہے، ومن یعمل برای المعتضد باللہ فی السنۃ فقد اخذوا بالسنۃ الشمسیۃ التی ھی ۳۶۵ یوما وربع یوم بالتقریب وصیروا سنتھم ۳۶۵ یوما والحقوا الارباع فی کل اربع سنین یوما حین انجبرت وسموا تلک السنۃ کبیسۃ لانکباس الارباع فیھا[2] ۱۲ اوپر کے تمام معلومات کتاب الاوائل ابو ہلال عسکری قلمی (کتبخانہ ندوہ) و آثار باقیہ بیرونی ص ۳۱ و صبح الاعشیٰ قلقشندی جلد ۱۳ ص ۵۴ تا ص ۶۲ و خطط مصر مقریزی جلد دوم "ذکر تحویل السنۃ الخراجیۃ القبطیۃ الی السنۃ الہلالیۃ العربیۃ" سے ماخوذ ہین،

میرا خیال یہ ہو کہ چونکہ سنہ ۴۲۹ھ مین سلجوقی حکومت کا آغاز ہوا، اس لیے سنہ ۴۳۰ھ سے باقاعدہ مالیہ کا حساب شروع ہوا ہوگا، اور اس طرح سنہ ۴۶۳ھ مین حکومت کے شمسی سالِ محاصل اور قمری سالِ حساب مین پورے ایک سال کا بُعد محسوس ہوا ہوگا، اس کے دو سال بعد سنہ ۴۶۵ھ مین ملکشاہ تخت پر بیٹھا، اور نظام الملک نے قلمدانِ وزارت سنبھالا، اور ہر قسم کے علمی و ملکی اصلاحات و تنظیمات کا دور شروع ہوا، اس سلسلہ مین اس حسابی دقت کی طرف بھی توجہ ہوئی ہوگی، جو دو برس سے حکومت کے مالی حسابات مین پیش آ رہی ہوگی،

اسلام مین شمسی سال یا قمری کبیسی سال اختیار کرنے کے موانع

شمسی سالون کے حساب کو باقاعدہ درست رکھنے کیلئے، یا قمری سال کو شمسی بنانے کے لیے سال کے اندر یا چند سالون کے بعد چند روزون کا اضافہ ناگزیر تھا، مگر چونکہ قرآنِ پاک مین عرب جاہلیت کے اسی قسم کے طریقۂ حساب کے ابطال مین یہ آیت نازل ہوئی تھی کہ

اِنَّمَا النَّسِیۡٓءُ زِیَادَۃٌ فِی الۡکُفۡرِ

نسی کفر مین زیادتی ہو،

اس کے بعد ہے کہ کفارِ قریش اس طریقۂ حساب کے ذریعہ سے حلال مہینون کو حرام اور حرام مہینون کو حلال کر لیتے تھے، اور حج کے مہینہ کو جو قمری سال کے مطابق ہوتا تھا، شمسی سال کی مطابقت سے بدلتے رہتے تھے، گو کہ نسئ کے معنی یہ تھے کہ قمری سال کو چند روز کے اضافہ سے شمسی بنا لیا جائے تاہم اس تہدید قرآنی کے ڈر سے مسلمان سلاطین شمسی سال مین بھی چند روز کے اضافہ سے جس کو عربی مین کبس اور ہندی مین لوند کہتے ہین، بچتے تھے، اور ایک سبب اور بھی تھا جس کی تفصیل حسب ذیل ہے،

یہ معلوم ہوچکا ہے کہ شمسی سال کے اختیار کرنے مین کتنی دقتین ہین، اور اسمین حساب کے کتنے رموز ہین، یہی وجہ ہے کہ ہیئت و حساب سے جاہل تو مین اس کو سمجھ بھی نہین سکتین، اور اسلام ایک ایسا مذہب تھا جو جاہل سے جاہل اقوام تک اپنے کو پہنچانا اپنا فرض سمجھتا تھا، اس لیے اس نے اپنے عقیدہ اور عمل اور مذہب کی ہر چیز سادہ سے سادہ رکھی تھی، جو صرف خواص تک محدود نہ ہو، ان متعلّقاتِ مذہب مین سے ایک چیز تاریخ بھی تھی، جس کے مطابق رمضان اور حج کے مہینے آتے تھے، اور عیدین ہوتی تھین، اسلام سے پہلے جن مذاہب نے اپنا شمسی سال بنایا تھا، ان مین ان تاریخون کی تعیین تمامتر مذہبی عہدہ دارون کے قبضۂ قدرت مین چلی گئی تھی، چنانچہ عہدِ جاہلیت مین بھی ہر سال یہ عہدہ دار آیندہ سال کے حج کے مہینہ کا اپنے حسب مرضی اعلان کرتے تھے، یہودیون مین حاخام، عیسائیون مین پوپ و پادری، اور ہندوؤن مین برہمن اس پر قابض تھے، اور یہ چیز اسلام کی عمومی روح کے خلاف تھی،

اس کے برخلاف قمری مہینون کے آغاز و انجام کو جاننا اور پہچاننا عامی سے عامی اور جاہل سے جاہل آدمی کے لیے آسان ہے، جب چاند سرِشام ناخن کی طرح تپلا ہوکر مغرب کے افق سے نمودار ہوا ہر شخص نے سمجھ لیا کہ آج پہلا مہینہ ختم ہوا اور نیا مہینہ شروع ہوا، اسی لیے آنحضرت صلعم نے اعلان فرمایا تھا، کہ

انّا امة امیة لا نکتب ولا نحسب الشھر ھکذا وھکذا،	ہم ان پڑھ لوگ ہین جو حساب و کتاب نہین جانتے، مہینہ ایسے اور ایسے ہوگا،
(بخاری، صوم)	

یہ کہکر آپ نے انگلیون سے قمری مہینہ کے تیس اور انتیس دنون کی طرف اشارہ کیا، شمسی سال کی تفصیلات بالا کو پڑھ کر آنحضرت صلعم کے اس قول کی صداقت مین کسکو شک ہوسکتا ہے کہ شمسی حساب کی دقتین بے حساب ہین،

ان موانع کا حل بہرحال یہ فرمان نبوی بھی قمری کے بجائے شمسی سال کے اختیار کرنے مین حائل تھا، اس بنا پر اسلامی سلطنتون مین مالی سال کی تنظیم مین بہت بڑی دقت تھی، جو اب تک کسی طرح حل نہین ہوئی تھی، اور نہ مسلمان اس کو پسند کر سکتے تھے کہ کسی دوسری قوم کی مذہبی تاریخ کو بعینہ قبول کر لین، غرض اسی مشکل کا حل سب سے پہلے ملک شاہ سلجوقی کے عہد مین عمر خیام کے ہاتھون سے ہوا،

عمر خیام نے دوسری شمسی تاریخون مین اصلاح دے کر ایک نئے شمسی سال کا طریقہ ایجاد کیا، اور ملک شاہ نے یہ کیا کہ مذہبی امور کے لیے قمری سال کو برقرار رکھکر صرف مالی تنظیمات کے لیے عمر خیام کے درست کردہ شمسی سال کو اختیار کر لیا، اس طرح یہ دونون مشکلین حل ہو گئین، اور اس کے بعد کی اکثر اسلامی سلطنتون نے اس سلجوقی "بدعت حسنہ" کی پیروی کی،

رصد خانہ کی تعمیر کسی صحیح شمسی تاریخ کے قائم کرنے کے لیے پہلے اس بات کی ضرورت ہی کہ آفتاب کی حرکات کو صحیح طور سے ضبط و مشاہدہ کیا جاے، جب سے آفتاب کی ترصید شروع ہوئی، اس وقت سے لیکر آجکل کی نئی تحقیق کے عہد تک آفتاب کی حرکت کے ضبط مین کچھ نہ کچھ بل ضرور نکلا، اسلام مین سب سے پہلا رصد خانہ خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد مین

بغداد کے پاس رقہ مین تعمیر ہوا، اس کے بعد بھی متعدد رصد خانے قائم ہوئے جن کی تفصیل میرے بعض مضامین مین موجود ہے[1]، بہر حال رصد ملک شاہی سے پہلے اسلام مین حسب ذیل رصد خانے قائم ہو چکے تھے،

۱- رصد خانۂ مامونی تعمیر تقریباً ۲۱۵ھ ایک شماسیہ اور دوسرا دمشق مین،

۲- رصد ابو حنیفہ دینوری المتوفی ۲۸۱ھ تاریخ بنا ۲۳۵ھ در اصفہان،

۳- رصد محمد بن جابر بتانی المتوفی ۳۱۷ھ ایک رقہ اور دوسرا انطاکیہ مین، از سنہ ۲۶۴ تا سنہ ۳۰۶ھ،

۴- رصد محمد بن محمد بوزجانی المتوفی ۳۸۸ھ

۵- رصد علی بن حسین بن اعلم المتوفی ۳۷۴ھ عضد الدولہ دیلمی کے عہد مین بغداد مین،

۶- رصد شرف الدولہ دیلمی المتوفی ۳۷۹ھ، بغداد،

۷- رصد حاکم بامر اللہ فاطمی المتوفی ۴۱۱ھ، مصر،

۸- رصد ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ، اصفہان،

اس کے بعد ملک شاہی رصد خانہ کا نمبر آتا ہے، یہ رصد خانہ ۴۶۷ھ مین دار السلطنۃ اصفہان مین ملک شاہ کے حکم اور نظام الملک کے اہتمام سے بنا، تاکہ آفتاب کی حرکت کی صحیح تحقیق کر کے صحیح شمسی سال کی تعیین کیجائے اور نوروز یعنی مالیہ کا آغاز سال مقرر کیا جائے،

خیام کے رفقائے کار رصد خانہ کی تعمیر و تحقیق مین وقت کے جن علمائے ہیئت نے شرکت

---

[1] مین نے الندوہ کے ماہ مارچ اور ماہ مئی ۱۹۰۹ء مین اسلامی رصد خانون پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے جس سے زیادہ مکمل مضمون اس باب مین اب تک میری نظر سے نہین گذرا،

کی تھی محمد تھانوی الموجود ۱۱۵۸ھ نے کشاف اصطلاحات الفنون مین لکھا ہے، کہ انکی تعداد آٹھ تھی، مگر نام نہین گنائے ہین، ابن اثیر نے کامل مین عمر خیام، مظفر اسفزاری، اور میمون بن نجیب واسطی کے نام لیکر وغیرہم لکھدیا ہے، علامہ قطب الدین شیرازی نے اپنی تحفۂ شاہیہ مین عمر خیام کے ساتھ ابوالعباس لوکری کا نام لے کر وغیرہما کر دیا ہے، بہر حال ان دونون حوالو سے یہ چار نام معلوم ہوتے ہین، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے علاوہ بھی کچھ اور علمائے ہیئت شریک تھے، شہرزوری مین محمد بن احمد معموری بیہقی کا نام رصد خانۂ اصفہان مین قیام کے اثنا مین باطنیہ کی شورش مین قتل ہو جانے کے تعلق سے آتا ہے، اور چھٹے شخص ابوالفتح عبدالرحمان خازن کا نام شہرزوری مین سلطان سنجر کے نام سے زیچ سنجری لکھنے اور اسمین اپنے مشاہدات رصدی کی تدوین کے تعلق سے آیا ہے، اس طرح چھ نامون کی سند قدیم ہاتھ آتی ہے، نظام الملک کے مصنف نے تقویم الوالضیا نام کسی ترکی تقویم کے حوالہ سے دو نام اور لکھے ہین، ابوالفتح ابن کوشک جو اس عہد کا مشہور حکیم تھا، اور دوسرا نام محمد خازن لکھا ہے جسکا تواریخ حکماء مین کوئی ذکر نہین، معلوم نہین ان دو نامون کی سند کیا ہے؟ مگر بہر حال یہ آٹھ نام ہو جاتے ہین،

رصد خانہ کا آغاز رصد خانہ کا کام ۴۶۷ھ سے شروع ہوا، اور تاریخ ملک شاہی کا آغاز دہم رمضان ۴۷۱ھ سے کیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کم وبیش پانچ برس مین رصد خانہ بنکر تحقیقات ومشاہدات کا کام شروع ہو چکا تھا،

۴۶۷ھ کے واقعات مین ابن اثیر مین ہے،

"اور اسی سال (۴۶۷ھ) سلطان ملک شاہ کے لیے رصد خانہ بنایا گیا، اور اسمین اعیان منجمین کی جماعت اکٹھا ہوئی، ان مین عمر[1] بن ابراہیم خیام، ابوالمظفر[2] اسفزاری، اور میمون[3] بن نجیب واسطی، اور اُن کے علاوہ دوسرے علماے ہیئت تھے، اس رصد خانہ پر بہت کچھ رقم صرف کیگئی، اور یہ رصد خانہ ۴۸۵ھ مین سلطان کی وفات تک کام کرتا رہا، اُس کے مرنے کے بعد وہ بند ہوگیا۔"

بعینہ یہی عبارت تاریخ ابوالفدا مین ہے، (ج ۲ ص ۱۹۲ مطبع حسینیہ مصر) زکریا قزوینی نے آثار البلاد و اخبار العباد (۶۷۴ھ) مین رصد خانہ کے تعلق سے صرف عمر خیام کا نام لیا ہے نیشاپور کے ذکر مین کہتا ہے:-

"اس شہر کی طرف عمر خیام کو نسبت ہے، یہ حکیم تھا، جس کو حکمت کی تمام شاخون سے واقفیت تھی، خصوصاً ریاضی، یہ ملک شاہ سلجوقی کے عہد مین تھا، سلطان نے خیام کو بہت بڑی رقم اس غرض سے حوالہ کی تھی کہ اُس سے رصد کے آلات خریدے، اور رصد خانہ بنائے، سلطان مر گیا، اور رصد خانہ مکمل نہین ہوا۔"

ابن اثیر کا یہ کہنا کہ سلطان ملکشاہ کی وفات کے بعد رصد خانہ معطل ہو گیا، مشتبہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ۵۰۰ھ مین سلطان محمد بن ملک شاہ نے جب اصفہان کے باطنیون پر حملہ کیا تھا، تو اُس موقع پر رصد خانہ کے تعلق سے محمد بن احمد معموری بیہقی مہتمم رصد خانہ کے اتفاقی قتل کا ذکر ملتا ہے[1]، اسی طرح ابوالفتح عبدالرحمان خازن کے ذکر مین اسکی زیچ معزی سنجری

---

[1] شہرزوری و درۃ الاخبار ص ۱۱۹ لاہور،

کا نام آتا ہے، کہ اُس نے یہ زیچ سلطان معزالدّین سنجر بن ملک شاہ المتوفی ۵۵۲ھ کیلئے تیار کی تھی، اور اُسمین عطارد کے رجوع کا حال "مشاہدۂ وامتحان" سے لکھا تھا[1]، اس سے بھی بعد تک رصد خانہ کے کاروبار کے جاری رہنے کا پتہ چلتا ہے،

اسی طرح زکریا قزوینی کا یہ بیان کہ ملکشاہ کے زمانہ تک رصد خانہ مکمّل نہین ہوا، صحیح نہین ہے، کہ رصد خانہ کی تاریخِ بناء ۴۶۷ھ اور سلطان کی تاریخِ وفات ۴۸۵ھ ہے، انیس برس (۱۹) کی کافی مدت مین عدمِ تکمیل کے کوئی معنی نہین ہین؛ علاوہ ازین اس رصد خانہ کے مشاہدات و تحقیقات کے نتائج کا زیچِ ملک شاہی و سنجری مین مدوّن ہونا خود اس کا ثبوت ہے کہ رصد خانہ چند برسون مین مکمل ہو کر کام کے لائق ہو چکا تھا، اور دہم رمضان ۴۷۱ھ سے تاریخِ جلالی ملک شاہی کی بنیاد ڈالی جا چکی تھی، اور نوروز کی تعیین ہو چکی تھی،

حرکت شمسی کی تحقیقات آفتاب کی حرکت کی تعیین کی کوشش، علم ہیئت کے آغاز سے قائم ہے، رصد خانون نے اس باب مین شروع سے تحقیقاتِ جدیدہ تک جتنی منزلین طے کین، انکی فہرست[2] یہ ہے،

نام راصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
قدیم مصری	۳۶۵	۰	۰	۰
اٹیمیون	۳۶۵	۶	۱۸	۵۷

[1] تاریخ الحکماء شہرزوری ذکر ابو الفتح خازن و درۃ الاخبار صہ ۱۱۹ لاہور،
[2] اسلامی تحقیقات کے لیے شرح چغمنی اور اس کے حواشی برجندی آخر کتاب، اور بقیہ کے لیے کرنل فانڈیک امریکانی کی اصول علم ہیئت صہ ۴ بیروت، دیکھو،

نام راصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
کلپوس	۳۶۵	۶	۰	۰
بطلیموس	۳۶۵	۵	۵۵	۱۲
اہلِ ہند	۳۶۵	۵	۵۰	۳۰
محمد بن جابر بتانی	۳۶۵	۵	۴۶	۲۴
محی الدین مغربی	۳۶۵	۵	۴۸	۰
رصدِ ملکشاہی	۳۶۵	۵	۴۹	۰
رصدِ نصیر طوسی	۳۶۵	۵	۴۹	۰
کوپرنیکس (سنہ ۱۵۴۳)	۳۶۵	۵	۴۹	۶
کیپلر	۳۶۵	۵	۴۸	۵۷،۶
لاکائل	۳۶۵	۵	۴۸	۴۹
آجکل جو مانا جاتا ہے	۳۶۵	۵	۴۸	۴۹،۷

اوپر کے نقشہ پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوگا، کہ جس طرح گھنٹون کی صحیح تعیین سب سے اوّل بطلیموس نے کی، اسی طرح منٹون کی تعیین رصد خانہ ملک شاہی سے شروع ہوئی، موجودہ تحقیق اور خیام یا ملک شاہی رصد خانہ کی تحقیق کہو ان دونون مین چند سکنڈون کا فرق ہے، بیرونی نے آثارِ باقیہ مین تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف اس وجہ سے نہین ہے کہ ہم تحقیق سے عاجز ہین بلکہ آلاتِ رصد کے چھوٹے ہونے کی وجہ سے ہے، کہ ان چھوٹے آلات سے آفتاب

کے دائرۂ عظمیٰ کی پوری پیمایش نہین ہوسکتی،

تاریخِ جلالی یا ملکشاہی | اب آفتاب کی صحیح حرکت، اور سال کے دنون کی صحیح مدت معلوم ہوجانے کے بعد، خیام نے تاریخِ فارسی کے مشکلات کے حل کی طرف توجہ کی، ابن اثیر حوادث سنہ ۴۶۷ھ مین ہے،

۱- اس سال نظام الملک اور ملکشاہ نے بڑے بڑے منجمین کو جمع کیا، انھون نے نوروز اوس نقطہ کو قرار دیا، جب آفتاب برجِ حمل مین داخل ہو، اس سے پہلے نوروز اس وقت ہوتا تھا جب آفتاب نصف برجِ حوت مین پہنچتا تھا، اور آخر اسی سلطانی تحقیق کو جنتریون کا مبدا قرار دیا گیا"،

محقق نصیر الدین طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) سی فصل مین لکھتے ہین،

"فصل ششم در تاریخ ملکی، در عہدِ سلطان جلال الدین ملک شاہ تاریخے نہادہ اند، و نام ماہہاے آن تاریخ ہم ناہہائے فارسیان است، و عددِ روزہائے ماہہا سی روز بود، و پنجہ دزدیدہ را در آخر اسفندار مذماہ نہند، و بہر چہار سالے یا پنج سال یکروز جبت کبیسہ ×× آخر پنجہ افزائید تا شش روز شود، و اوّل فروردین ماہ روزے بود در نیم روز آنکہ آفتاب در حمل باشد، و از حوت انتقال کردہ باشد، و بعضے اوّل فروردین ماہ و ماہ ہاے دیگر روزے گیرند کہ پیش از نیم روز آن آفتاب انتقال کند از برجے بہ برجے دیگر، و این ماہ ہا را جلالی یا ملکی نام نہند" (نسخہ قلمی موجودہ کتب خانۂ دار المصنفین)

رصد خانۂ الغ بیگ کے ناظر ملا علی قوشجی (متوفی ۸۷۹ھ) اپنے رسالہ ہیئت موسوم بہ

لہ آثار باقیہ منا یبزگ سنہ ۱۹۲۳ء،

توشجیہ مین لکھتے ہین،

۳۔ اما تاریخ ملکی مبدء او از روز جمعہ دہم رمضان سنۃ احدی وسبعین واربع مائۃ ہجری است، واولِ سال روزے راگیرند کہ در نصف النہار آن روز آفتاب بحمل آمدہ باشد، وہم چنین ماہہا را از نزول آفتاب بہر برجے گیرند، و بعضے ماہہا را سی روز گیرند تا عددِ ایام در اوراق مختلف نباشد، و اسامی ماہہاے این تاریخ بعینہ اسامی ماہ ہاے فُرس باشد، الا آنکہ ماہ ہا را بجلالی مقید کنند و آنہا را بقدیم و پنج روز را در آخر سال گیرند، وبعد چہار سال یا پنج سال (یک روز زیادہ) کنند تا آن پنج روز شش شود"   (نسخۂ قلمی کتب خانۂ دار المصنفین)

علامی ابوالفضل آئینِ اکبری مین اس کے متعلق رقم پرداز ہین،

۴۔ تاریخ ملکی جلالی نیز خوانند، دران زمان تاریخ فرس بکار بردی، از گسیختن رشتۂ کبیسہ آغازِ سالہا دگرگون شدے، بکوشش سلطان جلال الدین ملکشاہ سلجوقی، عمر خیام و برخے از دانشوران این تاریخ برگزیدند مبدء سال از تحویل حمل قرار گرفت، سال و ماہ حقیقی لیکن امروزہ اصطلاحی معمول ہر ماہ را سی گیرند، و در آخر اسفندارمذ پنج یا شش روز افزایند، پانصد و شانزدہ سال سپری شد"   (جلد اول ص۱۹۲ و ص۱۹۳، نولکشور)

محمد تھانوی، اپنی محققانہ تالیف کشاف اصطلاحات الفنون مین زیر لفظ "تاریخ" لکھتے ہین،

۵۔ ومنہا التاریخ الملکی ویسمی بالتاریخ الجلالی ایضاً وہو تاریخ وضعہ ثمانیۃ من الحکماء لما امرہم جلال الدین ملکشاہ السلجوقی بافتتاح التقویم من بلوغ مرکز الشمس اول الحمل وکانت سنو التواریخ المشہورۃ

غیر مطابقۃ لذلک، فوضعوا ھذا التاریخ لیکون انتقال الشمس اوّل الحمل ابداً اوّل یوم من سنتھم واسماء شھورھم ھی اسماء الشھور الیزدجردیۃ الّا انھا تقید بالجلالی واوّل ایام ھذا التاریخ کان یوم الجمعۃ وکان فی وقت وضعہ قد اتفق نزول الشمس اوّل الحمل فی الثامن عشر من فروردین ماہ القدیم فھم جعلوہ اوّل فروردین ماہ الجلالی وجعلوا الایام الثمانیۃ عشر کبیسۃ، ومن ھذا التسمیۃ یقولون ان مبدء التاریخ الملکی ھو الکبیسۃ الملک شاھیۃ، (ص۵۹۔ کلکتہ)

ہمارے پچھلے عہد کے مشہور ریاضی دان علّامہ غلام حسین جونپوری، اپنی مستند تالیف جامع بہادر خانی مین جو ۱۲۵۰ھ مین خود انھین کے دست و قلم سے لکھکر کلکتہ مین چھپی ہے اس تقویم ملک شاہی جلالی کا ذکر ان الفاظ مین کرتے ہین،

۶۔ "در عہد جلال الدین ملک شاہ بن الپ ارسلان سلجوقی چنان اصطلاح مقرر کردند کہ ابتدائے سال را از روزی گرفتند کہ تحویل در حمل قبل نصف النہار آن روز واقع شود، بعد ازان ہر ماہ را سی سی روز مثل شہور یزدجردی گرفتند کہ در آخر ماہ اسفندارمذ پنج روز وزدیدہ زیادہ کردند چون بر خود ملتزم ساختند کہ ابتدائے سال از روزے شود کہ تحویل حمل بر نصف نہارش مقدم باشد، لہذا بعد ہر سہ[۱] یا ہر چہار سال یک روز در آخر خمسۂ مسترقہ افزودنی می شود، و آنرا ملحقہ خمسۂ مسترقہ گویند، و در سالیکہ این ملحقہ را وجود بندد آن سال را سال کبیسہ می نامند" (ص۶۹۲ کلکتہ)

[۱] "بعد ہر سہ یا چہار سال" غالباً سہوِ قلم ہے، "بعد ہر چہار یا پنج سال" چاہیئے،

محققینِ فن کے یہ اقتباسات مین نے اس لیے پیش کیے ہین تاکہ اس تاریخ کی حقیقت معلوم ہو کہ وہ صرف شمسی سال کی صحت کے لیے مرتب ہوئی تھی، نہ کہ قمری اور شمسی سال کی باہمی تطبیق کے لیے، جیسا کہ ہماری زبان کے ایک لائق مصنف[1] نے سمجھا ہے۔

اقتباساتِ بالا سے ہویدا ہے کہ اس تاریخِ جلالی کی ترتیب درحقیقت فارسی اور رومی قاعدون کے امتزاج سے ہوئی تھی، اور تقریباً انھین اصول کی پیروی تھی جنکو ابو احمد یحییٰ المنجم نے معتضد باللہ کے عہد مین (۲۸۲ھ) اختیار کیا تھا یعنی یہ کہ:-

۱- فارسیون کی طرح ہر ماہ تیس تیس دن کا فرض کیا جائے (یہ تین سو ساٹھ ۳۶۰ دن ہوے)

۲- باقی پانچ دن ہر سال کے آخر مین بڑھا دیئے جائین (جیسا کہ اہلِ فارس بڑھایا کرتے تھے، اس طرح اب تین سو پینسٹھ ۳۶۵ دن ہوے)

۳- ۵ گھنٹے انچاس منٹ کو ۱۱ منٹ بڑھا کر آسانی کے لیے چھ ۶ گھنٹے فرض کر لو، تو چار سال مین ایک دن ہو جائیگا، یہ ایک دن رومیون کی طرح ہر چوتھے سال یا پانچوین سال، اُن پانچ اضافی (مسترقہ یا دزدیدہ) دنون مین ملا کر چھ ۶ دن کر کے اُن کا کبیس (لوند) لگا کر سال کر دیتے تھے،

---

[1] "عمر خیام کی تحقیقات کا نتیجہ یہ تھا کہ آفتاب اپنا سالانہ دورہ تین سو پینسٹھ دن، پانچ ساعت اور انچاس دقیقہ مین طے کرتا ہے، اس لیے خیام نے یہ قاعدہ مقرر کیا کہ ہر چوتھے سال پر ایک دن بڑھایا جائے، اور سات دورون کے ختم ہونے پر آٹھوین دور پر (بجائے چار کے) پانچوین سال ایک دن زیادہ کیا جائے، اس حساب سے شمسی و قمری سال کا فرق پورے ۳۳ برس مین نکل جاتا ہے۔" (نظام الملک طوسی صفحہ ۲۶۹ کانپور)

کیا اس حساب سے قمری اور شمسی سال کا فرق ۳۳ سال مین مٹ جائے گا، یا اس عرصہ مین سالانہ گیارہ روز مع کسر کا فرق (۱۱×۳۳=۳۶۳) بقدر ایک سال کے تقریباً ہو جائے گا، فافہم،

اس طرح گھنٹون کی کمی ہر چوتھے سال نکل جاتی تھی،

اس کے علاوہ خیام نے یہ کیا کہ سال کے آغاز کا دن، اُس وقت کو مقرر کیا جس وقت آفتاب دوپہر سے پہلے برج حمل مین آئے، اس طرح آغازِ سال کا وقت و روز مقرر ہو کر اپنی جگہ پر اٹل ہوگیا، اس حساب کے اجرا کا مہینہ فروردین ماہ تھا، گو کچھ تاریخین اسکی گذر چکی تھین تاہم یکم فروردین سے اُس کا آغاز کیا، آفتاب کے برجِ حمل مین ہونے کا وہ دن تھا جب روز و شب بالکل برابر ہوتے ہین، اور بہار کا آغاز ہوتا ہے، اس طرح نوروز ہر سال کے یکم فروردین کو مقرر کر کے اسکو دائمی کر دیا، اور شمسی سال کا ہر نقص پورا ہوگیا،

سلجوقی سلطنت مین یہ تقویم جلالی یا ملکی سے نام سے دہم رمضان ۴۷۱ھ سے جاری ہو گئی، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کی مشرقی سلطنتون نے بھی اس کو قبول کر لیا، چنانچہ سلجوقیون اور خوارزمیون کے مٹنے کے بعد تاتاریون نے جب ملک پر قبضہ کیا، تو انھون نے سالِ قمری پر عمل شروع کیا، اور اسی حساب سے خراج وصول کرتے رہے، مگر جب غازان خان نے اسلام کو سرکاری مذہب قرار دیا تو یہ اصلاح کی، کہ قمری سال کے بجائے شمسی سال سے حساب قائم کیا تاریخ گزیدہ مین ہے،

" در عہدِ او تاریخ خانی کہ اکنون حساب بآن می کنند در ثانی عشر رجب ۷۰۱ھ وضع کردند" (ص ۵۹۵ گب)

آئین اکبری مین ہے،

"از آغاز اورنگ نشینی غازان خان، مبتنی بر زیج ایلخانی (مرتبۂ خواجہ نصیر طوسی متوفی ۶۷۲ھ)

سال و ماه شمسی حقیقی پیشتر ازین وضع دفاتر قلم و تاریخ ہجری بود و قمری سال روائی داشت، واز این

رہگذر ستر گ ستمی راہ می یافت، زیراکہ سی و یک سال قمری سی سال شمسی میشود، و بزرگ گزندی بخشا درز

دکسان) رسیدے، چہ خواستن خراج بر سالہاے قمری بود و مدار دخل بر شمسی، آنرا براندا ختہ

بدین تاریخ معدلت افزود"۔ (جلد اوّل صـ۱۹۳ نولکشور)

یہ تاریخ خانی غالبًا اس اصلاح پر مبنی تھی جسکا ذکر محقق طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) کی سی فصل

اور علامہ قوشجی (۸۷۹ھ) کے رسالہ قوشجیہ مین موجود ہی،

یعنی گو ہر سال کے آغاز کا وقت اس سنہ جلالی ملک شاہی مین مقرر

کردیا گیا تھا لیکن ہر مہینہ کو تیس تیس کا فرض کر کے چھوڑ دیا گیا تھا، اسمین یہ کیا گیا کہ ہر مہینہ کا وقت بھی

مقرر کردیا گیا، یعنی وہ وقت جس مین آفتاب دوپہر سے پہلے کسی برج مین آئے،

اس طریق حساب سے یہ ہوا کہ سال کی طرح مہینے بھی حقیقی ہوگئے،

اکبر کے زمانہ مین ہندوستان مین حکیم فتح اللہ شیرازی نے قاعدۂ بالا مین[1] (یعنی سال و ماہ

کو تحویل برج کیوقت سے شروع کرنا) ایک اور ترقی کی، رصد گورگانی یعنی تیمور گورگان کے

پوتے الغ بیگ نے سمرقند مین جو رصد خانہ ۸۲۳ھ مین قائم کیا تھا اس کی تحقیقات پر بنیاد

رکھکر سال کے ۱۲ مہینون کے ایام کو تیس تیس یوم لیکر آخر مین پانچ دن بڑھانے کے بجاے

رومیون کی طرح یہ کیا، کہ ان پانچ دنون کو بھی مہینون مین تقسیم کردیا، اس سے گو مہینون کے

[1] جامع بہادر خانی صـ۶۹۲،

ایام مین برابری قائم نہ رہی، مگر ہر سال ۵ یوم کے اضافہ کی دقت نکل گئی اور تقسیم اس طرح ہوئی کہ پہلے دو مہینے اکتیس اکتیس کے، پھر ایک مہینہ بتیس کا، اس کے بعد تین مہینے اکتیس کے، پھر دو ماہ تیس کے، دو ماہ انتیس کے، آخری دو مہینے تیس تیس کے،

فروردین	اردی بہشت	خورداد	تیر	امرداد	شہریور	مہر	ابان	آذر	دی	بہمن	اسفندار
۳۱	۳۱	۳۲	۳۱	۳۱	۳۱	۳۰	۳۰	۲۹	۲۹	۳۰	۳۰

یہ کل ۳۶۵ دن ہوے، باقی سالانہ ۶ گھنٹون کی کسر جو ہر چار سال مین ایک دن کا فرق ڈالتی ہے اُس کا کوئی علاج آئین مین نہین رکھا گیا، اس جدید تاریخ کا نام تاریخ الٰہی قرار پایا[1]،

یہی تاریخ اب تک سرکار نظام مین جو ہر معنی مین سلطنت آلِ تیمور کی یادگار ہے، اس فرق کیساتھ جاری ہو کہ ایک دن آذر مین جو سنہ الٰہی مین ۲۹ دن کا تھا، بڑھا کر اُس کو ۳۰ دنون کا کر دیا گیا ہی لیکن اسمین بھی کسرات یعنی ۶ گھنٹون کے اضافہ کی کوئی شکل نہین رکھی گئی ہے یہ ۶ گھنٹے سالانہ چار سال مین ایک دن، اور ایک سو بیس برس مین ایک مہینہ ہو جاتے ہین، حالانکہ خیام نے ہر چوتھے سال ایک دن کے اضافہ سے یہ کسر مٹا دی تھی، موجودہ انگریزی طریقہ حساب جو گریگورین اصول پر مبنی ہی ہر چار سال کے بعد فروری مین ایک دن بڑھا کر پورا کر دیا جاتا ہی، بہرحال اس چار سال کے بعد ایک دن کے اضافہ نہ کرنے کے سبب سے ایک سو بیس برس کے بعد ایک مہینہ کا تغیر لازمی تھا، چنانچہ اسی کا نتیجہ یہ ہی کہ سرکار نظام کے دفاتر مین ہر ایک سو بیس برس کے بعد ایک مہینہ کا فرق نمایان ہوتا ہے، چنانچہ ۱۸۰۵ء سے پہلے سال یکم آبان سے شروع

[1] آئینِ اکبری، علامی ابوالفضل، جلد اول، آئین تاریخِ الٰہی، وجامع بہادر خانی ص ۶۹۲ و ص ۶۹۴،

ہوتا تھا، اور ۱۸۸۵ء مین ایک ماہ چھوڑ کر ماہ آذر سے شروع ہونے لگا، اور اب تک اسی پر عمل ہے، البتہ مہینون کے دنون مین بعد کو یہ ترمیم کیگئی ہے، کہ اب ۳۲ دنون کا کوئی مہینہ نہین رکھا گیا ہے، خورداد کے ۳۲ دنون مین سے ایک دن نکال کر آذر مین ایک دن بڑھا کر ۲۹ کے بجاے ۳۰ کر دیا گیا ہے، موجودہ صورت یہ ہے،

تیر	خورداد	اردی بہشت	فروردین	اسفندار	بہمن	دی	آذر
۳۰	۲۹	۳۰	۳۰	۳۱	۳۱	۳۱	۳۱

امرداد	شہریور	مہر	آبان،
۳۱	۳۱	۳۰	۳۰

ان تفصیلات سے معلوم ہوگا کہ سنہ الٰہی بعینہ سنہ جلالی نہین، اور نہ وہ خیام کے اصول کے مطابق ہے، تعجب ہے کہ یہ غلط فہمی نظام الملک کے لائق مصنف کو کیونکر[2] ہوئی،

یہ تو غیر عربی یا مشرقی سلطنتون کا حال تھا، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عربی سلطنتون نے اس تغیر کو قبول نہین کیا، اور بدستور خلافت عباسیہ کی طرح ہجری ہی سال پر حساب کا مدار رہا، اور ۳۳ قمری سالون کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے، یا دوسرے سال مین ضم کر دینے کا قاعدہ زیر عمل رہا، چنانچہ سلجوقیون کی معاصر سلطنت فاطمیین مصر مین اسی پرانے طریق پر ہر ۳۳ قمری سال کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے کا قاعدہ جاری تھا، چنانچہ خود خیام

---

[1] بڑی جنتری رحمت اللہ رعد مرحوم بابت ۱۹۰۵ء [2] "پارسیون مین جو سنہ آج جاری ہے اور جس کو وہ یزدجردی سمجھتے ہین، یہ سنہ دراصل خیام کا صحیح کیا ہوا ہے، اور جس کو ہم فخریہ خیامی کہہ سکتے ہین اور یہی سنہ الٰہی اکبر شاہی ہے، جو گورنمنٹ نظام مین جاری ہے" (نظام الملک کانپور ص ۱۷۴)

کی زندگی مین (سلنہ ھ) دفتر مال مین ۴۹۹ھ کی پیداوار کا حساب چل رہا تھا، اس لیے خراجی سال مین بھی دو سال چھوڑ کر ۵۰۱ھ کے لکھنے کا فرمان جاری ہوا، اور آیندہ کے لیے ہدایت کیگئی کہ ۵۳۴ھ مین بھی یہی عمل کیا جائے، اور اس کے بعد جب فاطمیین کی جگہ سلطان صلاح الدین کی حکومت قائم ہوئی، تو ۵۶۷ھ مین اس تغیر کے لیے فرمان جاری ہوا[1]،

تقویم جلالی خیام نے اس سنہ جلالی کی سالانہ تاریخون کی تعیین کے لیے ایک تقویم یعنی جنتری کی جدولین بھی قائم کی تھین، اس تقویم کے بنانے کی جو صورت ہے، خواجہ نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) نے اپنے رسالۂ سی فصل "در معرفت تقویم" مین اس کا ذکر کیا ہے، کہ یون چار جدولین کھینچی جائین، اور ایک مین ہفتہ کے دنون کے نام، اور دوسری مین مہینون کے نام اور تیسری مین تاریخون کے ابجدی اعداد لکھے جائین، غالبًا اسی تقویم کا نام "آغاز حساب تاریخ جلالی" ہو، جس کا ذکر نظام الملک[2] کے مصنف نے اس طرح کیا ہے کہ یہ زیج ملک شاہی کا دوسرا نام تھا، حالانکہ یہ نام اگر ہو سکتا ہے، تو تقویم جلالی کا، نہ کہ زیج کا،

خیام کی تاریخ جلالی اور قطب شیرازی علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ نے اپنی ہیئت کی مشہور کتاب "تحفۂ شاہیہ" کے باب الایام والتواریخ مین اس تاریخ کا ذکر کیا، اور اسمین خیام کی ایک غلطی دکھائی ہے، علامۂ موصوف لکھتے ہین،

الرابع التاریخ الملکی وھو	چوتھی ملکشاہی تاریخ ہے، اور وہ
منسوب الی السلطان	سلطان جلال الدین ملک شاہ

---

[1] خطط مصر مقریزی ج دوم ص ۴۹، ص ۵۲ مطبع نیل مصر، [2] نظام الملک کانپور، ص ۴۶۹، حاشیہ،

جلال الدین ملکشاہ بن	ابن الپ ارسلان سلجوقی کی طرف منسوب
الپ ارسلان السلجوقی	ہے، اور اس نسبت کا سبب یہ ہے کہ
والسبب فیہ انہ اجتمع	اُس کے دربار مین حکمار کا ایک گروہ
فی حضرتہ جماعۃ من الحکماء	جمع ہوا، اُس مین سے عمر خیام اور
ومنھم عمر الخیام والحکیم	حکیم لوکری وغیرہ آٹھ آدمی تھے، تو
اللوکری وغیرھما وھم ثمانیۃ	ان سب نے مل کر ایک تاریخ بنائی
فوضعوا تاریخا	. . . .
. . . . وفی کل	. . . . اور ہر
اربع سنین یکبسون یوما	چار سال مین ایک دن بڑھاتے ہین
وتصیر ایام السنۃ ثلثمائۃ و	تو سال کے دن ۳۶۶ ہو جاتے ہین،
ستۃ وستین ولان الکسر	اور چونکہ ہر سال ۵ گھنٹے ۴۹ منٹ کی کسر
الزائد اقل من ربع بقلیل فالکبیسۃ	چوتھائی سے تھوڑی کم ہے، تو لوند کا
فی کل اربع اول من یوم	سال ہر چار سال مین ایک دن پہلے
ولھذا قد یتفق ان تکون	سے ہوا، اور اسی لیے کبھی ایسا ہوتا ہے،
الکبیسۃ بعد خمس وذالک	کہ لوند کا سال، پانچ سالون کے بعد
بعد ان یکبس بعد اربع سنین	ہوتا ہے، اور یہ اس طرح کہ سات آٹھ
سبع مرات او ثمان وھو انما	دفعہ چار چار سالون کے بعد لوند لگا لیا جائے

يعرف بالاستقراء وكذا اوائل
سنی هذا التاریخ، ومما ذکرنا
یعرف خطأ عمر الخیام فی زیجه
الذی وضعه حیث ذکر ان
فی کل اربع سنین یکون
کبیسة دائما ویوافق نزول
الشمس اول الحمل وهو خطأ
فاحش، سببه عدم تنبهه
لما نبهناك علیه او اخذه
الکسر ربعًا تامًا والله الموفق
للصواب،

(منقول از نسخۂ قلمی موجودہ پبلک اورینٹل
لائبریری، پٹنہ)

تب پانچ سال کے بعد لگایا جائے، اور
یہ بات تلاش و استقراء سے معلوم ہوگی،
اور ایسے ہی اس تاریخ کے سالون کے
آغاز کا حال ہے، اور ہم نے جو یہ بیان
کیا ہے اس سے عمر خیام کی وہ غلطی معلوم
ہوگی جو اُس نے اپنے تالیف کردہ
زیچ مین کی ہے، کہ اس نے اسمین کہا
ہے کہ یہ لوند کا سال ہر چوتھے سال ہمیشہ
پڑیگا، اور سال کا آغاز آفتاب کے برج
حمل مین آنے کے وقت سے ہمیشہ ہوگا،
اور یہ بڑی غلطی ہے، جسکا سبب یا تو یہ ہے
کہ خیام نے اس نکتہ پر دھیان نہین دیا یا
جسکی طرف ہم نے تم کو دھیان دلایا؟

یا یہ کہ یہ غلطی اسلیے پیش آئی کہ اُس نے کسر کو پورا ربع لے لیا، اور اللہ ہی صحت کی توفیق دینے والا ہے،

علامۂ شیرازی نے جس غلطی کی طرف توجہ دلائی ہے، اُس کا حاصل یہ ہے کہ شمسی سال کے اصلی دن ۳۶۶ دن، اور کچھ منٹ کم چھ گھنٹے ہوتے ہین، مگر کسر کی وقت سے بچنے کے لیے خیام نے پورے چھ گھنٹے لیے، جو چار سال مین چوبیس (۲۴) گھنٹے ہو کر ایک دن بنجاتا ہے، اور وہ اضافہ پاتا ہے، مگر درحقیقت اس حساب مین ہر سال کچھ منٹ بڑھے ہوئے ہین، جنکو کم کرنا چاہیئے،

اور اسکی صورت علامہ نے یہ بتائی کہ سات آٹھ دفعہ ہر چار سال کے بعد اضافہ کرنے کے بعد پھر چار سال کے بجاے پانچوین سال اضافہ کیا جاے،

زیچ | زیچ فارسی لفظ ہے، جس کے معنی اُن جدولون کے ہین جنمین کسی رصدخانہ کے فلکی مشاہدات اور خصوصاً ستارون کے حرکات قلمبند کئے جائین، ملک شاہی رصدخانہ کے فلکی مشاہدات وتحقیقات آیا کسی زیچ مین قلمبند ہوے یا نہین؟ اس کا کوئی مستند جواب ہم کو نہین ملتا، حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون مین زیر لفظ "زیچ" ایک زیچ ملکشاہی کا ذکر کیا ہے، اور اس کو عمر خیام کی تصنیف بتایا ہے، مگر یہ زیچ خود اُس کی نظر سے نہین گذری تھی، بلکہ خواجہ نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) کے رسالہ سی فصل کی شرح مین اُس کے شارح عبدالواحد نے اُسکا نام لیا تھا، اُسی کو چلپی نے ذکر کر دیا ہے، البتہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ نے اپنی تحفۂ شاہیہ مین خیام کی اس زیچ کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُن کی نظر سے گذری تھی، خیام نے اسمین اپنی تاریخ کے اصول بھی بتاے تھے،

خیام کے رفیق کار ابوالفتح عبدالرحمان نے بھی سلطان معزالدین سنجر کے نام سے ایک زیچ ترتیب دی تھی، جسکا نام زیچ معزی سنجری ہے، اس مین اُس نے اپنے بعض مشاہدات فلکی مدون کئے تھے[۱]، اس بنا پر یہی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ مشاہدات وتحقیقات اسی ملکشاہی رصدخانہ مین کئے گئے ہونگے،

---

[۱] نزہۃ الارواح وروضۃ الافراح،

دیگر سلاطین سے تعلقات

سلطان برکیارق بن ملکشاہ سلطانِ اعظم ملک شاہ سلجوقی نے ۴۸۵ھ مین جب وفات پائی، تو اس کے بعد اُس کا بیٹا سلطان برکیارق تخت پر بیٹھا، اور اُس کا زمانہ ۴۸۵ھ سے ۴۹۸ھ تک قائم رہا، ہم کو خیام کے اس عہد کا کوئی حال معلوم نہین، شاید کہ وہ اصفہان کے رصدخانہ مین ہوگا جس کا کام ابھی تک بدستور جاری تھا،

سلطان محمد بن ملکشاہ برکیارق کے بعد اُس کا بھائی، سلطان محمد بن ملکشاہ ۴۹۸ھ مین تخت نشین ہوا، اور ۵۱۱ھ تک جلوس فرما رہا، اس کے زمانہ مین خیام کے صرف منجمی کے دو[۲] واقعات عروضی سمرقندی نے چہار مقالہ مین نقل کئے ہین، ایک تو بلخ مین خود خیام کی اپنی گل افشان قبر کے متعلق پیشینگوئی، اور دوسرا یہ کہ سلطان (غالبًا سلطان محمد) کے شکار کے لیے ۵۰۸ھ مین اس نے بے ابر و باد کا ایک دن مقرر کیا تھا، جس کی تفصیل پہلے گذر چکی، علاء الدولہ عضد الدین شاہ یزد سے ابو البرکات اور ابن سینا کے متعلق خیام کا مناظرہ بھی غالبًا اسی عہد کا واقعہ ہے، کیونکہ علاء الدولہ کے اسی محمد سے برادرانہ تعلقات تھے، اور اُسی کے دربار مین اسکی آمد و رفت تھی،

محمود بن محمد ملکشاہ محمد کے بعد اُس کا بیٹا محمود (۵۱۱ھ تا ۵۲۵ھ) تخت نشین ہوا، مگر اُس نے

اپنی عیش پرستی سے سب کچھ برباد کر ڈالا، اور ایک جنگ کے بعد اُس کا چچا سنجر بن ملکشاہ اُس پر مسلط ہو گیا، اور اس کے ماتحت کی حیثیت سے وہ صرف عراق و شام پر حکمران رہا، اور خراسان و ترکستان وغیرہ پر سلطانِ اعظم کے نام سے سنجر فرمانروا ہوا،

سلطان سنجر کا تسلط اور خیام کی خلوت گزینی

سلطان سنجر بن ملک شاہ عملاً اب فرمانروائے کل تھا، اُس کا یہ عہد ۵۱۱ھ سے ۵۵۲ھ تک وسیع ہے، اس عہد مین ہم کو خیام کا پتہ دربارِ شاہی مین نہین ملتا البتہ ایکدفعہ اُس کے وزیر شہاب الاسلام عبدالرزاق کی مجلس مین وہ نظر آتا ہے، اسکی وزارت کا زمانہ ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک ہے، اس کے بعد خیام کا نام کسی محفل مین سنائی نہین دیتا، الا یہ کہ ۵۱۵ھ مین سلطانی خزانہ کے لیے بعض حکیمون نے فلزات کے تولنے کی ترازو بنانے پر مختلف رسالے لکھے تھے، اُن مین ایک رسالہ حکیم خیام کا بھی تھا[۱]، اور اسی لیے اس سنہ کے بعد عام تذکرہ نویسون نے اُس کو مردہ سمجھ لیا ہے، مگر اُس کی اس خاموشی کا راز صرف بیہقی کے بیان سے فاش ہوتا ہی، اور تعجب ہی کہ اُس ضروری ٹکڑے کو درۃ الاخبار کے مصنف (یعنی بیہقی کے مترجم) نے چھوڑ دیا ہے،

بیہقی اور شہرزوری مین ہے، کہ سلطان سنجر (المولود ۴۷۱ھ) کو بچپن مین جب چیچک نکلی تھی اور حکیم خیام اُس کا علاج کر رہا تھا، تو ایک دن جب خیام شہزادہ کو دیکھکر باہر نکلا تو مجیر الدولہ[۲] (ابو الفتح علی بن حسین المعزول ۴۹۷ھ) نے پوچھا، کہ شہزادہ کو کیسا پایا، اور کیا علاج کیا، خیام نے کہا، "اَلصَّبِیُّ مَخُوْفٌ" "بچہ کا خوف ہے"، حکیم کے اس فقرہ کو شہزادہ کے ایک حبشی خدمتگار نے سُن لیا،

---

[۱] تحقیق کے لیے دیکھو تصنیفات کے سلسلہ مین اُس کے رسالہ میزان الحکم کا ذکر،

[۲] زبدۃ النصرۃ ص۵۸ مصر بعد کو یہ سنجر کا وزیر بھی ہوگیا تھا، ۴۹۷ھ مین معزول ہوا (ابن اثیر ۴۹۷ھ)

اور جاکر شہزادہ سے دہرادیا، شہزادہ خیام سے بدگمان ہوگیا، اور اُس سے نفرت کرنے لگا، بیہقی کا اصل فقرہ یہ ہے،

فلما برء السلطان واضمر بسبب (ذلک) بغض الامام عمر ندا وکان یجتنبه	جب شہزادہ اچھا ہوا تو اس کے سبب سے امام عمر کا بغض دل مین چھپایا، اور وہ اُنکو محبوب نہین رکھتا تھا،

اس سے اندازہ ہوگا، کہ ۵۱۵ھ کے بعد سے وہ کیون شاہی درباروں مین اور امراء کی مجلسوں مین نظر نہین آتا، سلطان سنجر کو خیام کے بجاے خیام کے حریف معاصر ابوالفتح ابن کوشک سے عقیدت تھی، درۃ الاخبار مین ہے،

"و بواسطۂ حسن اعتقادے کہ سلطان مغفور سنجر انار اللہ برہانہ بطرف او داشت اکثر کتب او در خزانۂ سلطان بودی، و سلطان را بمطالعۂ کتب او شغفے عظیم بودے،" (ص ۷۰)

آذر نے آتشکدہ مین اور والہ داغستانی نے ریاض الشعراء مین، اور ہدایت نے مجمع الفصحاء مین لکھا ہے، کہ سلطان سنجر خیام کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا،

"خیام و ہو عمر گویند با سلطان سنجر در سر یک تخت می نشستہ" (آتشکدہ ص ۱۳۹ بمبئی)

"چنانچہ سلطان سنجر وی را با خود در یک تخت نشانید" (ریاض الشعراء تذکرۂ خیام قلمی کتبخانہ ندوہ)

ان بیانات مین سلطان[۱] سنجر کا نام صحیح نہین، کہ یہ واقعہ جیسا کہ اوپر گذر چکا شمس الملک کے ساتھ کا ہے،

---

[۱] واقعات کے سمجھنے کے لیے سلجوقی سلاطین کا حسب ذیل نقشہ پیش نظر رہے،

سلاطین خراسان و ترکستان و ایران و عراق و شام	۱ - الپ ارسلان، ۴۵۵ھ - ۴۶۵ھ، ۳ - برکیارق بن ملکشاہ ۴۸۵ھ - ۴۹۸ھ
	۲ - ملکشاہ، ۴۶۵ھ - ۴۸۵ھ، ۴ - محمد بن ملکشاہ ۴۹۸ھ - ۵۱۱ھ
سلطنت خراسان و ترکستان و ایران،	۵ - سلطان اعظم سنجر بن ملک شاہ، ۵۱۱ھ - ۵۵۲ھ
سلطنت عراق و شام	۶ - محمود بن محمد، ۵۱۱ھ - ۵۲۵ھ
	۷ - طغرل بن محمد، ۵۲۵ھ - ۵۲۹ھ

اُمرا، اور وُزرائے سے تعلُّقات،

درباری امیرون اور وزیرون مین سے سب سے پہلا نام اس کے سوانح مین نظام الملک کا آتا ہی،
مگر مستند کتابون مین اسکے نام کا ذکر صرف ایک دفعہ ملتا ہے، ابن اثیر مین ہے کہ ملک شاہ اور نظام الملک
نے رصد خانہ کی تعمیر کے لیے دوسرے عالمون اور ہیئت دانون کیساتھ عمر خیام کو بھی بلایا[۱]، اس حوالہ
کے سوا خیام کے مستند سوانح مین نظام الملک کا کوئی تذکرہ نہین ملتا، یہان تک کہ نظام الملک نے
۴۸۵ھ مین شہادت پائی،

نظام الملک کے چند روز کے بعد ملک شاہ نے بھی وفات پائی، اس طرح قلمدانِ وزارت
کیساتھ تاجِ سلطنت بھی بدل گیا،

نظام الملک کے دو بیٹے مؤید الملک اور فخر الملک یکے بعد دیگرے برکیارق اور محمد بن ملکشاہ
کے وزیر ہوئے، ان دونون کی وزارت ۴۸۷ھ سے ۵۰۰ھ تک ختم ہو جاتی ہی، خیام نے اپنا
فارسی فلسفیانہ رسالہ کلیات الوجود انھین دونون بھائیون یا اُن مین سے ایک کے نام پر لکھا،
ساتھ ہی اُس مین یہ بھی تصریح ہے کہ وہ اُس کی مجلس مین برابر حاضر رہتا تھا، اور اُس کو اُس کی

---

[۱] ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ،

مجلس مین خاص تقرب حاصل تھا، چنانچہ کہتا ہے،

"چون مرا سعادتِ خدمتِ صاحبِ عادل فخر الملک بن مؤید (؟) حاصل گشت و قربت و اختصاص داد بعالی مجلس خویش بہر وقت، از من یادگارے خواستے در علمِ کلّیات، پس این جزوے بر مثال رسالتے از بہرِ درخواست او املی (املا) کردہ شد[1]"

[2]۵۰۶ھ مین بلخ مین خیام امیر ابو سعد جرّہ کا مہمان تھا جس کا دولت خانہ شہر مذکور کے کوے بردہ فروشان" مین واقع تھا[3]، تاریخون مین اس نام کا کوئی پتہ نہین چلتا،

۵۰۸ھ مین سلطان محمد بن ملک شاہ نے جس وزیر کے ذریعہ خیام کو شکار کے لئے نجوم سے کسی بے ابرو باد دن کی تعیین کا حکم بھیجا تھا، اُس کا نام نظامی عروضی نے "خواجۂ بزرگ صدر الدین محمد بن منظفر" لکھا ہے، اُس سے مراد فخر الملک ابو الفتح مظفر بن نظام الملک کا بیٹا ابو جعفر محمد صدر الدین ہے، جو ۵۰۰ھ مین اپنے باپ فخر الملک کے قتل کے بعد وزیر ہوا، اور ۵۱۱ھ مین سلطان سنجر کے ایک غلام کے ہاتھ سے مارا گیا[4]،

اس کے بعد نظام الملک کا بھتیجا شہاب الاسلام ابو المحاسن عبد الرزاق بن عبد اللہ وزیر ہوا جس نے ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ[5] تک سلطان سنجر کی وزارت کی، اُسکی مجلس مین خیام کی آمد و رفت تھی، وہان علماء و فقہاء کا مجمع رہتا تھا، وزیر خود بھی عالم و فقیہ تھا، اُسی کی مجلس مین خیام نے اختلافِ قرأت پر بحث کی تھی[6]،

علاء الدولہ فرامرز بن علی بن فرامرز، امیر یزد سے اس کے جو تعلقات تھے، اُسکا ذکر اوپر گذر چکا ہے،

---

[1] دیباچۂ رسالۂ کلّیات الوجود خیام، موجودہ برٹش میوزیم لائبریری، [2] چہار مقالہ ص۶۲ گب، [3] ۳ [4] زبدۃ النصرۃ ص۲۴۳، [5] ابن اثیر ج۱۰ ص۵۱ [6] بیہقی و شہرزوری،

معاصرین سے تعلقات و مباحثات

اس عہد مین یعنی پانچوین صدی کے اواسط و اواخر اور چھٹی صدی کے اوائل مین بڑے بڑے فلاسفہ اور اہلِ علم زندگی بسر کر رہے تھے، پانچوین صدی ہجری کے اواخر (۴۷۷ھ) تک ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کے متعدد شاگرد زندہ تھے، شہرزوری نے ابو العباس اللوکری (ص ۲۹) کے حال مین لکھا ہے،

سبق اقرانه الخیامیّ وابن کوشک	ابو العباس لوکری اپنے ہمسرون، خیام، ابن
والواسطیّ ...... وانّ قومًا	کوشک اور واسطی سے بڑھ گیا تھا...... اور وہ چند
ھو صدرھم لکبار، واھل عصر	لوگ جنکا وہ صدر تھا بڑے تھے اور یہ چارون
ھو اوّلھم لخیار،	جنمین وہ اول تھا اچھے تھے،

اس سے معلوم ہوا کہ یہ چارون اربابِ دانش ہمسر و ہمعصر تھے، ان مین سے ابو العباس لوکری بہمنیار المتوفی ۴۵۸ھ کا شاگرد تھا، اور خود بہمنیار، ابو علی سینا کا خاص شاگرد تھا، بیہقی اور شہرزوری کے بیان کے مطابق خراسان مین فلسفہ کا رواج اسی ابو العباس کے ذریعہ ہوا،[1]

[1] شہرزوری صفحہ ۲۹ و درۃ الاخبار صفحہ ۱۰۱،

رصدخانۂ ملک شاہی کے کارکنون مین یہ بھی داخل تھا۔[1]

ابوالفتح ابن کوشک بھی حکیم تھا، اور اسکی بہت سی تصنیفات تھین، سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ سنہ ۵۵۲ھ) اُس کا عقیدتمند تھا، اُس کی تصنیفات اُس کے کتب خانہ مین تھین،[2]

واسطی سے مراد میمون بن نجیب واسطی ہے، جو طب و حکمت و فلسفہ سب کا ماہر تھا، ابوعلی سینا کی شفا کے ابواب منطق و طبعیات و الٰہیات کا حافظ تھا، اہلِ دولت سے کم ملتا تھا، ہرات کا حاکم ظہیر الملک علی بیہقی اُسکا معتقد تھا،[3]

واسطی ہیئت و فلکیات مین بھی ماہر تھا، رصدِ ملک شاہی کی تیاری کے لیے جو علمائے ہیئت سنہ ۴۶۷ھ مین جمع کیے گئے تھے، اُن مین ایک یہ بھی تھا، (ابن اثیر سنہ ۴۶۷ھ)

ان کے علاوہ ایک محمد بن عبدالرحیم نسوی، شاگردِ بوعلی سینا کا نام بھی ہے، جس نے سنہ ۴۷۳ھ مین خیام سے کون و تکلیف کے مسئلہ مین مراسلت کی تھی، جو تحریری صورت مین موجود ہے،

مشہور امام ابوحامد محمد غزالی (سنہ ۴۵۰ھ-سنہ ۵۰۵ھ) بھی خیام کے معاصرین مین تھے، مگر قیاس چاہتا ہے، کہ وہ عمر مین خیام سے کچھ چھوٹے ہون، اور آیندہ کا طرزِ کلام بھی اسی امر کو ظاہر کرتا ہے، ملک شاہ کے دربار سے دونون کو تعلق تھا، مگر دونون ۲ مسلک کے تھے، خیام بوعلی سینا کا حامی اور فلسفۂ یونان کا طرفدار تھا، اور امام غزالی، بوعلی سینا کے مخالف، اور فلسفۂ یونان کے دشمن تھے، اور خصوصاً تہافت الفلاسفہ کے مصنف کی حیثیت سے اُن کا یہ پہلو سب کے سامنے ہو، جسمین انھون نے ابوعلی سینا وغیرہ کی بیجا تکفیر کی ہے،

[1] تحفۂ شاہیہ قطب شیرازی [2] شہرزوری صفحہ ۲۳ و درۃ الاخبار صفحہ ۲۷ [3] شہرزوری صفحہ ۲۲ و درۃ الاخبار ص ۲۷،

ایک دفعہ امام غزالی، خیام کی مجلس مین آئے، (اس سے خیام کی عمر کی بڑائی کا اشارہ نکلتا ہے) اور پرانے یونانی فلسفہ کے مطابق یہ دریافت کیا کہ فلک (آسمان) کے تمام اجزاء مساوی ہین، پھر کیا سبب ہے کہ فلک کے دو جزء (جنوبی وشمالی) قطبیت کے لیے متعین ہوئے، اور دوسرے اجزاء نہ ہوئے امام کا مقصود یہ ہے کہ یونانی فلسفہ کے مطابق ترجیح بلامرجح یعنی معلول بلاعلت ہونا محال ہے، پھر فلک کے موجودہ دو جنوبی وشمالی اجزاء ہی اجزائے قطبی کیون بنے، درآنحالیکہ تمام اجزائے فلکیہ اجزاء ہونے کی حیثیت سے برابر ہین، ان مین ترجیح کی کوئی وجہ نہین،

خیام نے اس اعتراض کا بڑا لمبا چوڑا جواب دینا شروع کیا، اور حرکت کی حقیقت اور اس کے اقسام کی تفصیل شروع کی، لیکن بیہقی اور شہرزوری کا بیان ہے کہ نفس نقطۂ اعتراض کا جواب خیام نے نہین دیا، اور کہتے ہین کہ خیام کی خاص عادت یہ تھی کہ وہ اپنے علم مین بخیل تھا، بہرحال خیام کی یہ تقریر اتنی طولانی ہوئی کہ ظہر کا وقت آگیا، اور موذن نے اذان دی، اور غزالی یہ کہکر اٹھ گئے

جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ (قرآن) . حق (اذان) آگیا اور باطل (فلسفیانہ بحث) رخصت ہوا،

ظاہر ہے کہ یہ ملاقات شہر نیشاپور مین ہوئی ہوگی، امام صاحب کے قیام نیشاپور کے دو زمانے ہین، ایک طالب العلمی مین، جب وہ امام الحرمین کے درس مین شریک تھے، امام الحرمین نے ۴۷۸ھ مین وفات پائی، اور اس کے بعد ۴۸۴ھ مین امام غزالی مدرسۂ نظامیہ بغداد کے مدرس ہوگئے اور پھر یہین سے فلسفہ سے دل برداشتہ ہوکر ۴۸۸ھ سے ۴۹۹ھ تک وہ دمشق، بیت المقدس، مکہ معظمہ، اور اپنے وطن طوس مین تصوف کی مشق کرتے رہے، اور فلسفہ کا رد لکھتے رہے، پھر ذوقعدہ ۴۹۹ھ مین فخر الملک بن نظام الملک وزیر سلطان سنجر کے اصرار سے مدرسۂ نظامیۂ

نیشاپور کی مدرسی اختیار کی، اور دوبارہ نیشاپور آئے، فخرالملک ۵۰۰ھ مین مارا گیا، اور امام صاحب نیشاپور سے پھر طوس چلے گئے، اور وہین ۵۰۵ھ مین وفات[1] پائی،

امام صاحب آغاز عمر مین ۴۸۴ھ تک جب وہ پہلی بار نیشاپور سے بغداد کو گئے ہین، فلسفہ سے بدگمان نہ تھے، ان کی بدگمانی کا عہد ۴۸۸ھ سے شروع ہوتا ہے، اور اس حالت مین نیشاپور کی واپسی ۴۹۹ھ مین ہوئی، اس سے یہ پہلو بظاہر قوی معلوم ہوتا ہے، کہ عمر خیام اور امام غزالی کی یہ ملاقات اور گفتگو ۴۹۹ھ اور ۵۰۰ھ مین ہوئی ہوگی،

اوحدالزمان ابوالبرکات بن ملکا بغدادی المتوفی ۵۴۷ھ جس نے فلسفۂ مشائیہ کے رد مین المعتبر نام کتاب لکھی تھی، وہ بھی خیام کا چھوٹا معاصر تھا، یعنی خیام عمر مین اُس سے بڑا تھا، اُس کے بارے مین علاء الدولہ فرامرز سے جو خود ایک بڑا فلسفی اور حکیم تھا (درۃ الاخبار ص ۱۰۶ و شہرزوری ص ۲۵) خیام کی جو نوک جھوک ہوئی، وہ اوپر گذر چکی،

خیام کا ایک اور نامور معاصر ابو حاتم مظفر اسفرائنی (ابوالمظفر؟ اسفزاری) ہے، یہ مہندس اور ہیئت دان تھا، اور رصدخانہ کے کامون مین بقول ابن اثیر یہ بھی خیام کا شریک تھا، اسمین اور خیام مین بڑے بڑے مناظرے اور تحریری سوال و جواب ہوتے تھے، شہرزوری مین ہے،

کان حکیما معاصرًا للخیام وبینہما مناظرات، (ص ۲۹)	وہ حکیم تھا، اور خیام کا معاصر تھا، اور ان دونون کے درمیان مناظرے ہین،

بیہقی کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار مین ہے،

---

[1] یہ سنین امام صاحب کی تصنیف المنقذ من الضلال اور مولانا شبلی مرحوم کی الغزالی سے لیے گئے ہین،

"حکیمے با دانش و رہنمائی و معاصرِ فیلسوف عمر خیّام بود، و میان ایشان مناظرات بسیار و معارضات بے شمار بودہ" (ص ۹۹)

مگر دونون تذکرہ نگار لکھتے ہین کہ خیّام کا پایہ مظفر سے اونچا تھا، مظفر کو علم جر ثقیل اور آلات سازی مین زیادہ کمال تھا، اس نے شاہی خزانہ کے لیے یونانی حکیم ارشمیدس کے اصول پر خالص سونے کے تولنے اور آمیزش کے دریافت کرنے کی ترازو سالہا سال کی محنت مین تیار کی تھی، مگر شاہی خزانچی نے اپنے جرمِ خیانت کے ڈر سے اس کو توڑ ڈالا، مظفر کو جب اپنی اس محنت کی بربادی کا علم ہوا، تو اتنا متاثر ہوا کہ تابِ غم نہ لا سکا، اور مر گیا،

یہی دونون تذکرہ نگار بیہقی اور شہرزوری لکھتے ہین کہ "مظفر خیّام کے برخلاف طلبہ اور شاگردون پر مہربان رہتا تھا"

یہ مظفر غالبًا وہی ہے جس کو ابن اثیر نے رصد ملک شاہی کے کارکنون مین خیّام کیساتھ ابو المظفر اسفزاری کے نام سے لکھا ہے، اور جس سے نظامی عروضی ۵۰۶ھ مین بلخ مین خیّام کے ساتھ ملا تھا[1]،

درۃ الاخبار کے عنوانِ حال مین "ابو حاتم المظفر الاسفزاری" لکھا ہے، اور خاتمۂ حال مین "حکیم ابو المظفر" لکھا ہے، اور شہرزوری مین "ابو حاتم المظفر الاسفراینی" ہے، اور قفطی نے اپنی اخبار الحکماء مین اس کا نام نہین لیا ہے، بہرحال یہ ظاہر ہے کہ یہ دونون نام ایک ہی شخص سے عبارت ہین، اور جو فرق ہے وہ کاتبون کی تصحیف ہے،

[1] چہار مقالہ عروضی ص ۶۳ . گب ،

اس کی تاریخِ وفات کسی نے نہین لکھی تاہم نظامی عروضی کے بیان کے مطابق ۵۰۶ھ تک تو وہ زندہ تھا ہی، لیکن فلزات والی ترازو اُس نے جس سلطان کے خزانہ کے لیے بنائی تھی، اُس سے مراد غالباً سلطان سنجر سلجوقی ہے، اگر ایسا ہے، تو ۵۱۵ھ کے بعد جو سنجر کے تسلطِ عام کا زمانہ ہے، مظفر نے وفات پائی، اس تخمینہ کی ایک اور تائید یہ ہے، کہ میزان الحکمۃ کے نام سے فلزاتی ترازو کے طریقوں پر مظفر کے معاصر عبدالرحمان خازن نے جو کتاب لکھی تھی، اور جس کے دو مختلف نسخے مکتبۂ آصفیہ حیدرآباد اور کتب خانۂ جامع مسجد بمبئی مین ہین، اُن مین سے دوسرے نسخہ (بمبئی) مین اس ترازو کی ساخت پر تصنیفات کا ذکر ۵۱۵ھ مین کیا گیا ہے، اور پہلے نسخہ (حیدرآباد) کے آٹھوین مقالہ مین ان ابو حاتم مظفر اسفزاری کی ترازو الجامع ذوالکفات کا ذکر ہے،

خیام اپنے ریاضی دان معاصرین مین محمد بن احمد معموری بیہقی کے فضل و کمال کا معترف تھا، ابوالحسن بیہقی، اور شہرزوری لکھتے ہین، کہ "ریاضیات مین یہ (معموری) بنو موسیٰ (خلیفہ مامون عباسی کے معاصر) کا ہم رتبہ تھا، مخروطات مین اُس نے ایک کتاب لکھی تھی، جس سے بہتر اس سے پہلے نہین لکھی گئی، عمر خیام ان علوم مین اُس کی سبقت اور تبحر کا اقرار کرتا تھا،" شہرزوری مین ہے،

وعمر الخیامی یعترف بتبریزہ فی تلک العلوم، (ص ۴۷)	اور عمر خیام ان علوم مین اُس کی فضیلت کا معترف تھا،

درۃ الاخبار مین ہے،

"وامام عمر خیام در تفوق وتمیز او از اقران معترف بود" (ص ۱۲۰)

محمد بن احمد معموری بھی رصدِ ملک شاہی مین کام کرتا تھا، یہ رصد خانہ اصفہان مین قائم تھا،

اور اسی کے اطراف مین باطنیہ کا زور تھا، سلطان محمد بن ملک شاہ سلجوقی نے جب قلعۂ اصفہان کے باطنیون پر حملہ کیا، تو یہ محمد بن احمد معموری بھی باطنی کے شبہ مین عوام کے ہاتھ سے قتل ہوا، (شہرزوری ص ۴۸ و درۃ الاخبار ص ۱۲۰) سلطان محمد بن ملک شاہ کا یہ حملہ جیسا کہ ابن اثیر مین ہے، ۵۰۰ھ مین ہوا تھا، اس لیے یہی زمانہ اس حکیم کی وفات کا ہوگا،

حکیم کے معاصر شعراء مین عالی رومی نے ربیع المرسوم مین رسالہ تبریزی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ

"در رسالہ تبریزی می نوشتہ کہ عمدۃ الشیوخ واصل معالی سیر، شیخ ابوسعید ابوالخیر، و مولانا حکیم ناصر خسرو، و شمس الحکماء مولنا سنائی و حکیم سوزنی و مولانا نظامی عروضی ہر یک معاصر خیام بودند، و احیاناً بمراسلات و مکاتبات ابواب استفادہ و موالفت را در کشودند[۱]"

لیکن بعض نام اس فہرست مین صریحاً غلط ہین، چنانچہ ان بزرگون کی وفات کی تاریخین اس معاصرت کے مسئلہ کو حل کردینگی،

۱- ابوسعید ابوالخیر المتوفی ۴۴۰ھ	۳- سنائی المتوفی ۵۴۵ھ[۳]
۲- حکیم ناصر خسرو، تقریباً ۴۶۰ھ[۲]	۴- نظامی عروضی " بعد ۵۵۲ھ
۵- سوزنی المتوفی ۵۶۹ھ	

سلطان ابوسعید ابوالخیر کی معاصرت تو ناممکن ہے، اور سوزنی کی بمشکل قابل اعتبار ہے، البتہ ناصر خسرو، سنائی اور نظامی عروضی کی صحیح ہے، مگر ان مین سے ملاقات صرف نظامی عروضی کی ثابت ہے، جیسا کہ اس کے چہار مقالہ مین مذکور ہے،

---

[۱] نسخہ قلمی دار المصنفین ص ۱۳، [۲] خسرو کے تصنیفی قرائن سے یہی تاریخ نکلتی ہے، [۳] سنائی کی ۵۲۵ھ تاریخ وفات غلط ہے،

وفات

تعیین عمر | ہم نے شروع مین پوری احتیاط اور استدلال سے خیام کی وفات کی تاریخ ۵۲۶ھ اور تاریخ ولادت ۴۴۰ھ قرار دی ہی، اس حساب سے وفات کے وقت اس کی عمر چھیاسی ۸۶ برس کی ہوگی،

کیفیت وفات | اسکی وفات کا واقعہ بھی نہایت عجیب ہے، اُسکا معاصر تذکرہ نگار بیہقی، اس کے داماد امام محمد بغدادی سے سنکر لکھتا ہی، کہ خیام ایک دن ابوعلی سینا کی مشہور فلسفیانہ تصنیف شفا کی الہیات کا مطالعہ کر رہا تھا، جب واحد و کثیر کی بحث پر پہنچا، تو سونے کا خلال کتاب مین رکھکر کتاب بند کردی، اور کہا کہ چند سمجھ دارون کو بلاؤ مجھے وصیت کرنی ہی، پھر وصیت کی، اور نماز کے لیے کھڑا ہوگیا، اس وقت سے پھر نہ کچھ کھایا، نہ پیا، رات کو عشا کی نماز کے سجدہ مین اسکی زبان سے یہ فقرے ادا ہو رہے تھے، کہ "بارالہا! تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے امکان بھر تجھکو جانا، تو مجھے معاف کر، کہ مین نے تجھکو جتنا بھر بھی جانا، وہی تیرے حضور مین میرا وسیلہ ہے" یہ کہتے کہتے وہ مرغ خوش نوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہوگیا[1]،

خاقانی نے مرثیہ نہین لکھا | صاحب نظام الملک نے اس موقع پر خاقانی کا جو مرثیہ نقل کیا ہی[2]، وہ حکیم غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام کی موت پر نہین، بلکہ حکیم کافی الدین عمر بن عثمان کی موت پر ہی، جو خاقانی کا چچا تھا، اور جسکی تربیت مین وہ پلا تھا،

مدفن | خیام نے نیشاپور مین وفات پائی، اور وہین کے ایک گورستان مین جسکا نام حیرہ تھا، دفن ہوا[3]،

---

[1] تاریخ الحکماء بیہقی و شہرزوری [2] نظام الملک طوسی مطبع نامی کانپور صد ۵۰۲ [3] چہار مقالہ عروضی سمرقندی صد ۶۳ گب،

قبر[1]

خیام نے اپنی قبر کی نسبت اپنی زندگی مین ایک عجیب پشین گوئی کی تھی، جو حرف حرف پوری ہوئی، نظامی عروضی کہتا ہے، کہ ۵۰۶ھ مین شہر بلخ مین بردہ فروشون کی گلی مین امام عمر خیام اور خواجہ مظفر اسفزاری ٹھہرے تھے، مین اُن سے ملنے گیا، خیام نے باتون باتون مین کہا کہ میری قبر ایسی جگہ ہوگی، جہان ہر موسم بہار مین، بادِ شمال اُس پر پھول برسائیگی، عروضی کہتا ہے کہ خیام کی یہ پشین گوئی مجھے محال معلوم ہوئی، لیکن مین جانتا تھا کہ امام خیام لغو نہین بکتا، ۵۳۰ھ مین نیشاپور پہنچا، تو چار (یا چند) سال ہوئے تھے، کہ وہ زیرِ خاک ہو چکا تھا، مجھ پر اُسکی استادی کا حق تھا، جمعہ کے دن اُس کی زیارت کو گیا، ایک شخص کو اپنے ساتھ لے گیا کہ اس کی قبر کا پتہ بتائے، وہ مجھکو گورستان حیرہ مین لے گیا، بائین ہاتھ مڑا، تو باغ کی دیوار کے نیچے قبر پائی، دیکھا کہ امرود اور زردآلو کے درخت لگے ہین، اور پھولون کی اتنی پتیان اُس پر گری ہین کہ قبر بالکل ڈھک گئی ہے، اس وقت مجھکو بلخ کا واقعہ یاد آیا اور رو پڑا،

مزید احتیاط کے لیے ہم اس موقع پر چہار مقالہ کی اصل عبارت نقل کر دیتے ہین، ساتھ ہی

---

[1] ایک عجیب حادثہ:- عین اس وقت جب قلم نے یہ لفظ لکھا تار یون نے میرے عزیز داماد سید علی اشرف مرحوم کی وفات کی خبر کا تار لا کر ہاتھ مین دیا، انا للہ، مرحوم چار برس سے سِل مین مبتلا تھا، اُس کی جوانمرگی کا ماتم!
غمزدہ سلیمان (۲۱ر نومبر ۱۹۳۰ء)

ہمارے فاضل دوست پروفیسر عبدالقادر صاحب (دوکن کالج پونہ) نے چہار مقالہ کا جو ایک نیا قلمی نسخہ دریافت کیا ہے، اس کے تقابل سے جو اختلافاتِ نسخ نظر آتے ہیں، اُن کو بھی حاشیہ مین لکھ دیتے ہین،[۱]

قزوینی کا مطبوعہ نسخہ

"خواجہ امام[۱] عمر خیامی و خواجہ امام[۲] مظفر اسفزاری[۳] نزول کردہ بودند ومن[۴] بدان خدمت پیوستہ بودم درمیان مجلس عشرت از حجۃ الحق عمر شنیدم[۵] کہ او گفت گور من در موضعی باشد کہ ہر بہاری[۶] شمال بر من[۷] گل افشان میکند، مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کہ چنوئی[۸] گزاف نہ گوید، چون در سنہ[۹] ثلثین بنشاپور رسیدم چہار[۹] (چند-ن) سال بود تا آن بزرگ روی در نقاب خاک کشیدہ بود و عالم سفلی از وی یتیم ماندہ، و او را[۱۰] بر من حق استادی بود، آدینہ[۱۱] بزیارت او رفتم و یکی را با خود ببردم[۱۲] کہ خاک او[۱۳] بمن نماید مرا بگورستان حیرہ بیرون آورد و بر دست چپ گشتم[۱۴] در پائین[۱۵] دیوار باغی خاک او دیدم[۱۶] نہادہ و درختان[۱۷] امرود و زردآلو سر از آن[۱۸] باغ بیرون کردہ[۱۹] و چندان برگ[۲۰] شگوفہ بر خاک او ریختہ بود کہ خاک او در زیر گل پنہان[۲۱] شدہ بود،

---

[۱] (المبئی و الاقلمی نسخہ) [۱] عمر خیام [۲] خواجہ مظفر [۳] اسفرانی [۴] من بخدمت [۵] پرسیدم [۶] بود [۷] بر او گل افشان کند [۸] چنین مرد [۹] و چند سال بود کہ آن [۱۰] او را حق استادی [۱۱] روز آدینہ [۱۲] تا [۱۳] او را [۱۴] گشتیم [۱۵] پایان [۱۶] خاک او نہادہ [۱۷] و درختان زردآلو [۱۸] سر از تن باغ [۱۹] کشیدہ [۲۰] برگ و شگوفہ [۲۱] ناپدید گشتہ پس مرا آن حکایت،

"چہار مقالہ کا یہ قلمی نسخہ جس کا پروفیسر صاحب نے پتہ چلایا ہے بمبئی مین ملا فیروز کے کتب خانہ مین ہے، یہ نسخہ مستقل طور پر نہین لکھا گیا ہے بلکہ کتاب وصایاے نظام الملک کے حواشی پر درج ہے، سنہ کتابت معلوم ہوتا ہے چھوٹ گیا ہے گو وصایا کے اختتام پر دیا ہوا ہے، مگر صاف نہین، چہار مقالہ کے آخر مین یہ عبارت ہے، "تمت رسالہ مجمع النوادر بستم فی حجہ ۹ سنہ" وصایا کے اختتام پر یہ عبارت ہے:-

"تمت الوصایا سے سلطان الوزراء خواجہ نظام الملک علیہ الرحمہ والمغفرہ بتاریخ شانزدہم ذیقعدہ ۱۱۹۵ سنہ من ہجرہ"

اس نسخہ کے پہلے ورق کی پشت پر ایک مربع مہر ہے جسمین یہ عبارت اور سنہ ہے:- "فقر اللہ حسن الحسینی ۱۱۹۴"،

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نسخہ ۱۱۹۴ کے پیشتر کا ہے، مجمع النوادر کے آخر مین سنہ کے نیچے جو ۹ لکھا ہے وہ غالباً ۱۱۹۰ ہے،

تلامذہ

خیام بخیل العلم تھا؟

خیام کی نسبت یہ عام شکایت کیگئی ہے، کہ وہ اپنے علم مین بخیل تھا، اسی لئے نہ اُس نے بڑی بڑی تصنیفات کین، اور نہ وہ طالب علمون اور شاگردون کے ساتھ لطف سے پیش آتا تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

ولہ ضنۃ بالتصنیف والتعلیم — اس کو تصنیف کرنے اور سکھانے مین بخالت تھی،

ابو حاتم مظفر اسفرائنی کے حال مین شہرزوری مین ہے،

وکان رؤفا بالمتعلمین والمستفیدین علی خلاف طبیعۃ الخیامی (ص۲۰) — خیام کے برخلاف ابو حاتم مظفر طالب علمون اور شاگردون پر مہربان تھا،

اس کا سبب

غالبًا یہی سبب ہے کہ خیام کے تلامذہ کا حلقہ بہت مختصر ہے، اور یہ بھی وجہ ہے کہ وہ آخر عمر مین جب اہل کمال استادی کے مرتبہ کو پہنچتے ہین لاادریت تک ترقی کر چکا تھا، اور اس منزل مین اگر تعلیم و تعلم، درس و تدریس، اور استادی و شاگردی سب ہیچ نظر آتی ہے، خود اوس کی ایک رُباعی ہے،

یک چند بکودکی باُستاد شدیم — یک چند باستادی خود شاد شدیم

پایانِ سخن نگر کہ مارا چہ رسید — چون آب در آمدیم وچون باد شدیم

(نسخہ بوڈلین)

چند شاگردون کے نام | بہرحال اس کے دو تین شاگردون کے نام بمشکل معلوم ہوئے ہین،

۱- ابوالمعالی عبداللہ بن محمد میانجی عین القضاۃ، یہ خیام اور امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۰ھ برادر امام محمد غزالی دونون کے شاگرد تھے، انھون نے گویا (خیام کے) فلسفہ اور (امام احمد غزالی کے) تصوف کو ملاکر ایک نئی چیز کھڑی کی، وزیر ابوالقاسم استرآبادی نے کسی عداوت کے سبب اُن کو پھانسی دیدی، کشف الظنون مین ۵۲۵ھ تاریخ وفات لکھی ہی، شہرزوری مین ہے،

کان من تلامذۃ الخیامی وتلامذۃ احمد الغزالی وخلط کلام الصوفیۃ بکلام الحکماء، (ص ۴۹)

درۃ الاخبار (ص ۹۱) مین مزید یہ ہے کہ اُنھون نے اپنی اس کتاب کا نام زبدۃ الحقائق رکھا تھا، اس کے قلمی نسخے لاہور یونیورسٹی اور انڈیا آفس کے کتبخانون مین موجود ہین،

۲- دوسرا شخص حکیم علی بن محمد حجازی قاینی ہے، بیہق مین اس کا قیام رہتا تھا، سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ۔ ۵۵۲ھ) اور خوارزمشاہ اتسز بن محمد (۵۲۱ھ۔ ۵۵۱ھ) کے نام سے کتابین لکھی ہین، ۵۴۶ھ مین نوے سال کی عمر مین وفات پائی،

"او از شاگردان امام عمر خیّام بود" (درۃ الاخبار ص ۱۰۶)

ان کے علاوہ ایک شخص اور ہے،

۳- احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، سمرقند کا باشندہ تھا، ملوک غور کے دربار مین رہتا تھا، چہار مقالہ کا مصنف ہے، اس نے اپنی یہ کتاب (حسب تحقیق عبدالوہاب قزوینی محشی چہار مقالہ) ۵۵۱ھ اور ۵۵۲ھ کے درمیان لکھی، یہ شاعر، ادیب، اور منجم تھا، بہرحال وہ اپنے

کو خیام کا شاگرد اور اس کو اپنا استاد کہتا ہے، (چہار مقالہ ص ۶۳) وہ خود بھی منجم تھا (ص ۶۶) اور اُس نے خیام کا ذکر بھی منجمین کے زمرہ مین کیا ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ وہ علم نجوم ہی مین خیام کا شاگرد تھا،

ایک فقیہ شاگرد کا قصہ | آثار البلاد مین زکریا قزوینی المتوفی ۶۸۲ھ نے ایک قصہ لکھا ہے کہ ایک فقیہ صاحب صبح تڑکے آکر خیام سے فلسفہ کا درس لیتے تھے، اور جب اپنے معتقدون کے حلقہ مین بیٹھتے تھے تو اُس کو برا بھلا کہتے تھے، خیام کو اس کی خبر لگی تو اُس نے ایک سنجیدہ مذاق کیا، سویرے ہی اس نے چند ڈھول بجانے والون کو گھر مین چھپا کر بٹھا دیا، جب فقیہ صاحب حسب دستور سبق پڑھنے آئے تو اُس نے ڈھول والون کو اشارہ کیا، انھون نے ڈھول پیٹنا شروع کیا، لوگ جمع ہو گئے، تو اُس نے کہا دیکھو یہ تمھارے "فقیہِ شہر" تم سے چھپکر مجھ سے پڑھنے آتے ہین، اور تم مین بیٹھ کر مجھے برا بھلا کہتے ہین[1]،

آثار البلاد ۶۷۴ھ کی تصنیف ہے،

کیا امام غزالی بھی شاگرد تھے؟ | ربیع المرسوم مین عالی رومی نے کسی کتاب سے (حوالہ کا صفحہ ہمارے نسخہ سے کھو گیا ہے) نقل کیا ہے، کہ امام غزالی باصرار حکیم خیام کے شاگرد ہوئے، اور بارہ برس اوسکی صحبت مین رہے، وہ برابر خیام سے تدریس کی اجازت مانگتے تھے مگر وہ نہین دیتا تھا، آخر ایک دن مستی کی حالت مین اجازت دیدی، رومی کی اصل عبارت یہ ہے،

گویند کہ پیشوائے بزرگوار عالی، امام محمد بن محمد غزالی، از خدمت حکمت مآبی استفادۂ علم حکمی فرمودی،

---

[1] آثار البلاد و اخبار العباد زکریا قزوینی، ذکر نیشاپور ص ۳۱۰،

اما حکیم مشارالیہ تعلیم وتدریس را رخصت نمودے، بعد از ابرام والحاح کہ می بودے بحالتِ مخموری افادہ بیک دو کلمہ چراغ تعہد برفزودے، تا دوازدہ سال بدین نہج ومنوال امام ہمام خجستہ خصال بمذاکرۂ علوم مشغوف ومیال گشتی، وکتاب حکمۃ العین را در اثنا ے آن توغل نوشتے، باز برخصت حکیم مشہد رضویہ کرامت نعیم میرفتے، اما مقصود ایشان ازین تعلم وا ذعان، بطلانِ براہین حکما، روشناسان بودے[1]"

امام غزالی کا استفادہ ممکن ہے، مگر امام موصوف کے احوال مین کسی نے خیام کا نام نہین لیا ہے، اس لیے یہ بیان مشکوک ہے، خصوصًا بارہ سال کا زمانہ اس طرح گذارنا، امام غزالی کے حال مین، قابل ترک واقعہ نہ تھا، مگر نہ تو امام نے اپنے احوال مین اور نہ تذکرہ نگارون نے انکے حالات مین اسکا ذکر کیا ہے، پھر حکمۃ العین نام کی کوئی کتاب امام کی مصنفات کی فہرست مین نہین، حکمۃ العین عربی فلسفہ کی جو ایک مشہور کتاب ہے، وہ نجم الدین علی کاتبی قزوینی المتوفی ۵۷۵ھ کی تصنیف ہے،

البتہ بیہقی نے تاریخ الحکماء مین غزالی اور خیام کی ملاقات اور سوال وجواب کا حال لکھا ہے، جو اوپر گذر چکا ہے،

---

[1] ربیع المرسوم ص ۴۲: صفحات، دار المصنفین مین لگائے گئے ہین،

تصنیفات

خیام پر تصنیفی بخل کا الزام

خیام کی نسبت بیہقی نے لکھا ہے، اور شہرزوری نے اس کو نقل کیا ہے، کہ "وہ تصنیف مین بخیل تھا"، بیہقی سنہ ۵۰۷ھ مین اس سے ملا تھا، یہ خیام کے اواخر زندگی کے سال ہین، ان تذکرہ نویسون نے اس کی تعلیم و تصنیف کے عدم ذوق کو علمی و تعلیمی بخل پر محمول کیا ہے، لیکن درحقیقت ایسا نہین معلوم ہوتا، جس شخص نے بڑی ہی کاوش، جد و جہد سے جبر و مقابلہ کے اصول پر بے مثال کتاب تصنیف کی ہو، اور اصول اقلیدس پر محققانہ کتاب لکھی ہو، اور مشاہدات فلکی کی زیچ تیار کی ہو، اس کو کوئی بخیل العلم نہین کہہ سکتا، مگر رباعیات خیام کے پڑھنے والے سے یہ راز چھپا نہین رہ سکتا کہ حکیم خیام اواخر عمر مین فلسفہ دانی کے اس درجہ پر پہنچ گیا تھا جہان ہر حکیم اپنے علم کے کمال اور زندگی کے پایانِ کار مین پہنچ جاتا ہے، یعنی مرتبہ علم کی ہیچ میرزی، دانستہ نادانی، اور عالمانہ اقرار جہل،

"معلوم شد کہ ہیچ معلوم نہ شد"

دل گفت مرا علم لدنی ہوس است — تعلیم کن اگر ترا دسترس است
گفتم کہ الف، گفت دگر ہیچ مگو — در خانہ اگر کس است یکحرف بس است

(" خیام" نسخہ بوڈلین)

یکچند بکودکی باستاد شدیم　　یکچند باستادی خود شاد شدیم
پایان سخن نگر کہ مارا چہ رسید　　چون آب در آمدیم و چون باد شدیم
(ولہٗ)

من ظاہر نیستی و ہستی انم　　من باطن ہر فراز و پستی انم
با این ہمہ از دانش خود شرمم باد　　گر مرتبۂ ورائے مستی انم
(ولہٗ)

از درس علوم جملہ بگریزی بہ　　واندر سر زلف دلبر آویزی بہ
(نسخۂ بوڈلین)

ان اشعار سے ثابت ہے، کہ خیام اواخر عمر مین علم کے کس رتبہ پر تھا، اور اس لئے نوآموزگاران علم وفن جو ابھی تک "علوم وفنون" کے طلسمات مین پھنسے تھے، اس کو "بخیل العلم" سمجھنے مین در حقیقت معذور سمجھے جا سکتے ہین، اسی سے یہ نظریہ بآسانی قیاس مین آسکتا ہے کہ خیام کی جن تصنیفات مین سعی ومحنت اور جد وجہد آشکارا ہے، وہ اُس کے آغاز و اواسط عمر کی کمائی ہے، انتہاے عمر کی نہین، اور رباعیات جنمین اس کے اس خیال کی بہتات ہے، اس کے اواخر عمر کا سرمایہ ہین؛

تصنیفات کے نام خیام کی تصانیف کا ذکر سب سے پہلے بیہقی مین ملتا ہے، بیہقی نے اس کے حسب ذیل تین رسالون کے نام لیے ہین،

۱- رسالہ مختصر طبیعیات،

۲- رسالہ بحث وجود،

۳- رسالہ کون وتکلیف،

انھین تینون رسالون کے نام شہرزوری نے بتائے ہین،

تاریخ الفی مین اس کے دو نئے رسالون کے نام ہین،

۴- میزان الحکم (فلزات کے وزن دریافت کرنے مین)

۵- رسالہ لوازم الامکنہ (انقلاب موسم اور مختلف اقلیمون کے اختلاف آب وہوا کے بیان مین)

حاجی خلیفہ چلپی نے زیچ کے بیان مین لکھا ہے،

۶- زیچ ملک شاہی لعمر الخیام،

بروکلمن (BROCKELMANN) نے "تاریخ علوم عرب" مین اسکی دواور کتابون کے پتے دیئے ہین،

۷- رسالۃ فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذہب و الفضۃ،

۸- رسالۃ فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس،

حاجی خلیفہ نے کشف الظنون مین اس کے ایک اور رسالہ کا تذکرہ کیا ہے،

۹- رسالۃ فی الجبر والمقابلۃ،

۱۰- خیام نے اپنے اسی رسالہ جبر ومقابلہ مین اپنی ایک اور تصنیف کا حوالہ دیا ہے[۱]،

کتاب البرہان علی طرق استخراج اضلاع المربعات والمکعبات،

علماے مصر مین سے ایک صاحب محی الدین صبری کردی (شیخ المقرأ بسلطان قلاؤون مصر) نے سنہ ۱۳۳۰ھ مطابق سنہ ۱۹۱۷ء مین مطبع سعادت مصر سے ابو علی سینا اور عمر خیام وغیرہ کے چند رسائل کا مجموعہ شائع کیا ہے، اور اس کا نام جامع البدائع رکھا ہے، اس مجموعہ مین بو علی سینا

[۱] رسالہ جبر ومقابلہ خیام مطبوعہ پیرس سنہ ۱۸۵۱ء صہ ۹

کے چند رسالے تو بوعلی سینا کے اس مجموعۂ رسائل سے لیے گئے ہین، جو ۱۸۹۴ء مین لیڈن مین چھپا تھا، اور اس کے نام کے بقیہ رسائل اور عمر خیام کے تین رسالے ناشر نے نور الدین بک مصری کے کتبخانہ سے حاصل کئے ہین، یہ مجموعۂ رسائل کتبخانۂ مذکور مین ۶۹۹ھ کا لکھا ہوا ہے، اور نہایت عتیق ہے،[1]

اس مجموعہ مین خیام کے یہ تین رسالے ہین،

۱۱- پہلا رسالہ کون و تکلیف،

۱۲- دوسرے رسالہ مین مسائل ثلاثہ، تین سوالون کے جواب ہین، کیا خدا شر کا مبدا ہے؟ جبر و قدر مین حق کیا ہے؟ باقی کی صفت زائد بر ذات ہے؟

۱۳- تیسرے رسالہ کا عنوان الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی ہے، ناشر یا کسی دیباچہ نگار نے لکھا ہے کہ اس مین موجود اعلیٰ کے علم کو استدلال سے حاصل کرنے کے استحالہ اور علم اعلیٰ (الہیات) کے موضوع کی تعیین کی گئی ہے، لیکن یہ درحقیقت بحث وجود پر ہے،

۱۴- اسی بحث وجود پر اس کا ایک اور رسالہ ملتا ہے، جس کے تین نسخے اسوقت ہمارے سامنے ہین، پہلا نسخہ ہندوستان ہی مین پروفیسر شیخ عبد القادر صاحب (پونہ) کے پاس ہے، اور جو جناب عبد القادر بن جمال الدین نائکی، بی اے، ایم ال سی، رئیس بیجاپور حال ساکن ہبلی، احاطہ بمبئی کی ملکیت ہے، شیخ صاحب موصوف کے پاس صوفیانہ و فلسفیانہ رسائل کا ایک قلمی مجموعہ ہے، جسمین ارسطو، فارابی، ابو علی سینا، شیخ الاشراق مقتول سہروردی، ملا افتخار الدین دامغانی، اور میر محمد باقر داماد المتوفی سنہ ۱۰۴۰ھ کے رسائل ہین، خط ایرانی نستعلیق ہے، مجموعہ کے ایک رسالہ مختصر من قول الحکیم ارسطو فی النفس

[1] دیکھو خاتمۂ جامع البدائع مطبوعۂ مطبع سعادت، مصر، ص ۲۰۵، سنہ ۱۳۳۰ھ،

پر کتابت[1] کا سال ۱۰۲۷ھ لکھا ہے،

اس مجموعہ مین ایک مختصر عربی رسالہ ہے، جس کی لوح پر "رسالۃ للحکیم عمر الخیام" بخطِ کاتب مرقوم ہے، رسالہ کا پہلا فقرہ دو سطر کی حمد و نعت کے بعد یہ ہے، "الاوصافُ للموصوفاتِ علی ضربین" رسالہ کے آخر مین ستعرف تفصیل ھذا الکلام بعد ھذا الفصل ہے، لیکن چند سطرون کے بعد یہ رسالہ ختم ہو جاتا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ناقص ہے،

اس رسالہ کے دو اور نسخے برلن کتبخانہ مین موجود ہین، ان دونون کے فوٹو محبی ڈاکٹر زبیر صاحب صدیقی کے ذریعہ سے مجھ تک پہنچے ہین، ان دونون مین سے ایک کے اول پر اور دوسرے کے آخر مین رسالہ کا نام "رسالۃ الوجود" لکھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیام کا دوسرا رسالۂ وجود ہے، یہ دونون نسخے بھی اسی طرح تمام ہوئے ہین،

۱۵- ۱۹۰۸ء مین حضرۃ الاستاذ علامہ شبلی نعمانی مرحوم نے مجھے حیدرآباد دکن بھیجا تھا کہ وہان جاکر نواب عماد الملک مولوی سید حسین بلگرامی مرحوم کے کتب خانہ سے وہ کتابین لے آؤن، جو نواب صاحب نے ندوۃ العلماء کو دی تھین، اس تعلق سے مین نے تقریبًا ایک مہینہ نواب صاحب مرحوم کے ساتھ اُن کے کتب خانہ مین کتابون کے نکالنے اور رکھنے کا کام کیا، نواب صاحب مرحوم بنفس نفیس اسٹول پر چڑھکر ایک ایک کتاب کو نکال کر دیتے جاتے تھے، اور مین اُن کو علحدہ رکھتا جاتا تھا، اسی ضمن مین ایک مختصر سے فارسی رسالہ پر نظر پڑی، جس پر مکاتبات عمر خیام و

---

[1] "این کتاب با رسالہاے عربی و فارسی از حضرت . . . . . وکشاف معضلات حقایق، یعنی حکیم الملک صاحب ادام اللہ تعالیٰ این فقیر خاکسار یوسف علی الفقار دائم الحال در دعا بودہ با تمام رسانید ۱۰۲۷ھ" لفظ حکیم الملک" صاحب" سے ظاہر ہوتا ہے، کہ حکیم الملک اور کاتب گو ایرانی ہین، مگر دونون ہندوستان مین تھے، ۱۰۲۷ھ جہانگیر کا عہد حکومت ہے، اور اس مین حکیم الملک گیلانی مشہور تھے، (دیباچہ تزک جہانگیری، اسماے حکماء)

...... (دوسرے نامور کا نام یاد نہین) لکھا تھا، اور اُسکی لوح پر مرقوم تھا "یکے از نوادر کتبخانۂ بلگرام"۔ رسالہ کی زبان فارسی، اور اوراق کی تقطیع چھوٹی تھی، اور ضخامت کا اندازہ سو سوا سو صفحون کا ہے، مین نے وہ رسالہ بھی بدنصیب ندوہ کی قسمت مین شامل کردیا، اور قیامگاہ پر اگر وہ رسالہ صاحب خانہ اور دوسرے لوگون کو دکھایا، اور پھر اس کو اپنی ناتجربہ کاری سے کتابون کے ڈھیر مین شامل کردیا، دوسرے دن جب اس خرمن مین اس خوشۂ پروین کو تلاش کیا، تو اُس کو نا پید پایا، دل پر بجلی سی گر پڑی، اور آج تک وہ زخم تازہ ہے، ہزار تلاش پر بھی کچھ پتہ نہ چلا کہ اس کو زمین کھا گئی یا آسمان، لیکن بہرحال وہ حیدرآباد ہی کی زمین و آسمان مین ہے، عالی رومی نے رسالہ تبریزی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ "..... و مولنا نظامی عروضی ہر یک معاصر خیام بودند، و احیاناً بہم اسلات و مکاتبات ابواب استفادہ و موالفت را در کشودندے" اس فقرہ سے ہم کو بھی "یوسف گم گشتہ" کی "بوے پیراہن" آتی ہے،

۱۶- رسالہ مکعبات (اس کا ذکر گنج دانش محمد تقی خان حکیم مطبوعۂ اصفہان ۱۳۰۵ھ مین ہے)

۱۷- عرائس النفائس (شہرزوری نے غلطی سے ذکر کیا ہے[1])

۱۸- رباعیات و اشعار کا مجموعہ،

اسکے حسب ذیل دو نئے رسالون کا ذکر فریڈرک روزن نے اپنی مطبوعہ رباعیات عمر خیام کے دیباچہ مین کیا ہے؛

۱۹- رسالۂ نوروزنامہ،

۲۰- باب در مجموعۂ روضۃ القلوب، (دیباچۂ مجموعۂ رباعیات مطبوعہ کاویانی پریس برلن)،

[1] اس غلطی کا ازالہ آگے ہوگا،

۲۱- رسالہ بالعجیۃ فی کلیات الوجود (بروکلمن، و قزوینی در حواشی چہار مقالہ)،

تصانیف کی تعداد | یہ تمام تصانیف جنکا ذکر اوپر گذرا ہے، تعداد مین (۲۱) ہین لیکن درحقیقت اُن مین بعض مکرر ہین، اور بعض بے سند ہین، میرے خیال مین رسالہ نمبر (۱) "مختصر در طبعیات"، اور رسالہ نمبر (۵) "لوازم الامکنۃ" ایک ہین، اس کے رسائل مختصر مضامین ہین، جن کے کوئی نام نہین، لوگ موضوعِ بیان کو دیکھکر ان کو مختلف نامون سے یاد کرتے ہین، اسی طرح "میزان الحکم" اور "رسالہ فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذہب والفضۃ" ایک ہین، رسالہ "البرہان علی طرق استخراج المکعبات" (۱) اور "رسالہ مکعبات" (۱۶) ایک ہین، رسالہ نمبر (۳) کون و تکلیف اور رسالہ نمبر (۱۱) تو ظاہر ہے کہ ایک ہی ہین، اور رسالہ نمبر (۱۲) مسائل ثلاثہ، رسالہ کون و تکلیف (۳ و ۱۱) ہی کا تتمہ ہے، اور رسالہ نمبر (۱۳) و رسالہ نمبر (۱۴) باہم مسلسل و مربوط اور ایک ہی زنجیر کی ٹوٹی ٹوٹی کڑیان معلوم ہوتی ہین، رسالہ بحث وجود نمبر (۲) یا تو یہی ہین یا فارسی رسالہ کلیات الوجود نمبر (۲۱) ہے، نمبر (۲۰) "باب روضۃ القلوب" درحقیقت اسی "رسالہ بالعجیۃ فی کلیات الوجود" نمبر (۲۱) کا آخری باب ہے، یہ علیحدہ کوئی چیز نہین،

تصنیفات کی صحیح فہرست | اب اس کی تصنیفات کی صحیح اور مرتب فہرست حسب ذیل ہے،

نام	حوالہ
۱- رسالہ مکعبات	(جبر و مقابلہ خیام مین اسکا حوالہ ہے)
۲- رسالہ جبر و مقابلہ،	(چلپی نے کشف الظنون مین ذکر کیا ہے)
۳- رسالہ شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس	(بروکلمن)

حوالہ	نام
(تحفہ شاہیہ و چلپی)	۴- زیچ ملک شاہی،
(تاریخ الفی)	۵- رسالہ مختصر در طبیعیات (بیہقی) یا لوازم الامکنۃ
	۶- میزان الحکم (تاریخ الفی) یا رسالۃ فی الاحتیال لمعرفۃ،
(بروکلمن)	مقداری الذہب والفضۃ،
(بیہقی وشہر زوری)	۷- رسالہ کون و تکلیف و رسالہ اسئلہ ثلاثۃ
(بروکلمن)	۸- رسالۃ فی کلیات الوجود (فارسی)
(بیہقی وشہر زوری)	۹- رسالہ موضوع علم کلی و وجود، (عربی)
"	۱۰- رسالہ اوصاف یا رسالۃ الوجود (عربی)
	۱۱- بعض عربی اشعار،
	۱۲- رباعیات فارسی،
(گم شدہ)	۱۳- مکاتبات خیام و . . . . . . (فارسی)

تصانیف پر تبصرہ

۱۔ رسالہ استخراجِ اضلاعِ مربعات

و

مکعبات

خیّام کی تصنیفات مین غالبًا یہی اوسکی سب سے پہلی تصنیف ہے، لیکن اسکا ذکر اس کے کسی سوانح نگار نے نہین کیا ہے، حالانکہ اُس نے خود اپنے رسالہ جبر و مقابلہ مین اس کا بتصریح نام لیا ہے،

شمس الملک خاقان بخارا کے حال مین پہلے اور پھر رسالہ جبر و مقابلہ کے بیان مین آگے جو کچھ قرائن جمع کئے گئے ہین، اور کئے جائین گے، اُن سے بخوبی ہویدا ہے کہ اس کا رسالہ جبر و مقابلہ ۴۶۷ھ اور ملک شاہی دور سے پہلے کی تصنیف ہی، اس ابتدائی تصنیف مین خیّام نے اپنے اس رسالہ کا ضمنًا نام لکھا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا یہ مختصر رسالہ، اس کے رسالہ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے کی تصنیف ہی، وہ پہلے یہ بیان کرتا ہے، کہ "مربع اور مکعب چیزون کے اضلاع دریافت کرنے کے چند طریقے اہل ہند کو معلوم تھے، جو معمولی استقرار پر مبنی ہین، اور وہ

ایک سے لیکر نو تک کے مربّعات ہین یعنی ایک، دو، تین کے مربعات اور اسی طرح اُن کے مضروبات جیسے دو کو تین مین ضرب دیکر حاصل ضرب نکالا جائے:

غالباً اس بیان سے اس کا مقصود وہ طریقۂ حساب ہے جس کو ہم اہل ہند "پہاڑا" کے نام سے جانتے ہین، اسکی اصل عبارت یہ ہے،

وللهند طرقٌ فی استخراج اضلاع المربّعات والمکعّبات مبنیة علی استقراءٍ قلیلٍ، وھو معرفة مربّعات الصّور التسعة، اعنی مربّع الواحد والاثنین والثلاثة وکذالک مضروب بعضها فی بعض اعنی مضروب الاثنین فی الثلاثة ونحوها، (ص۹)

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ "ہماری ایک کتاب اس طریقۂ حساب کے صحیح ہونے اور اس سے صحیح مطلوب حاصل کرنے کی دلیلون پر ہے، اور ہم نے اس کی بہت سی قسمین اور اضافہ کی ہین یعنی مالُ المال، مالُ الکعب، کعبُ الکعب[۱] وغیرہ کے اضلاع کو دریافت کرنے کے

[۱] اعلم انّ اصحاب الجبر والمقابلة یسمون العدد المجهول شیئاً، ومضروب ذلك العدد المجهول فی نفسه مالاً، وحاصله فی المال کعباً ومکعّباً، وحاصله فی الکعب سُمّی مال مالٍ، وحاصله فی مال مال سُمّی مال کعبٍ، وحاصله فی مالِ الکعب سُمّی کعب کعب، (مفاتیح العلوم خوارزمی مطبوعۂ بریل ص۲۰۰ حاشیہ)

جبر و مقابلہ والے عددِ مجہول کو شئی کہتے ہین، اور اس عدد مجہول کو اسی سے ضرب دے کر مضروب کو مال، اور مال کے حاصل ضرب کو کعب اور مکعب، اور کعب کے حاصل ضرب کو مالُ المال، اور مال المال کے حاصل کو مالِ کعب، اور مالِ کعب کے حاصل کو کعب الکعب،

قواعد، جہان تک بھی ہو، یہ قواعد اب تک کسی نے نہین دریافت کئے تھے، ان قواعد کے دلائل، عددی ہین جو کتاب الاسطقسات کے عددیات پر مبنی ہین،

اس کی اصل عبارت یہ ہے،

ولنا کتابٌ فی البرھان علیٰ صحۃ تلک الطرق، وتادیتھا الی المطلوبات وقد غزرنا انواعھا اعنی من استخراج اضلاع مال المال ومال الکعب وکعب الکعب بالغاً مّا بلغ، ولم یُسبق الیہ، وتلک البراھین انما ھی براھین عددیۃ مبنیۃ علیٰ عددیات کتاب الاسطقسات[1]،

صاحب نظام الملک نے گنج دانش مؤلفہ محمد تقی خان حکیم (مطبوعۂ اصفہان ۱۳۰۵ھ ص ۵۲۳ بضمن حالات نیشاپور) کے حوالہ سے اس کی ایک کتاب کا نام "علم المساحۃ والمکعبات" ذکر کیا ہے[2]، معلوم نہین اس کی قدیم سند کیا ہے، بظاہر یہ اسی "رسالۂ استخراج اضلاعِ مربعات و مکعبات" کا دوسرا نام معلوم ہوتا ہے،

۲- جبر و مقابلہ

یہ خیام کی دوسری کتاب ہے، اس کا پورا نام "رسالۃٌ فی براہین الجبر والمقابلۃ" ہے، حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون مین جبر و مقابلہ کے تحت مین اسکا ذکر کیا ہے، اور اسکی چند سطرین نقل کی ہین، جو مطبوعہ نسخہ کے مطابق ہین،

[1] یہ دونون عبارتین رسالہ جبر و مقابلۂ خیام کے ص ۹ مین ہین، مطبوعۂ پیرس [2] نظام الملک طوسی ص ۴۵۶، کانپور،

اس کتاب کا قلمی نسخہ ہولینڈ کی لائیڈن لائبریری مین تھا، یورپ مین اسکا پہلا حوالہ ۱۷۴۲ء مین گیرالڈ میرمین (GERALD MEERMAN) نے اپنی کتاب کے دیباچہ مین دیا، پھر موسیو سیدیلو (SEDELLOT) نے ۱۸۳۴ء کے ایشیاٹک سوسائٹی جرنل کے ایک مضمون مین دیا، پھر اس کا دوسرا نسخہ پیرس کے کتب خانہ مین ملا، آخر ایشیاٹک سوسائٹی پیرس کے ایک فاضل ممبر موسیو ایف ویپکے (F. WOEPCKE) نے ۱۸۵۱ء مین اس کو فرنچ ترجمہ کیساتھ پیرس سے چھاپ کر شائع کیا[۱]،

یہ مطبوعہ رسالہ (۵۱) صفحون کے باریک ٹائپ مین ہے،

خیام نے یہ کتاب میرے خیال مین جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے ۴۶۷ھ سے پہلے ترکستان کے کسی شہر، بخارا یا سمرقند مین شمس الملک خاقان بخارا کی مملکت مین لکھی ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ اس وقت تک شمس الملک تک نہین پہنچا تھا، ورنہ وہ اپنی کتاب اسی قدرشناس کے نام جو اس کو تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا تھا، معنون کرتا، لیکن اس نے اپنی یہ کتاب سمرقند کے ایک دولتمند فاضل قاضی القضاۃ ابوطاہر کے نام معنون کی ہے[۲]، اور جو جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے، غالبًا ابوطاہر ساری سمرقندی المتوفی ۴۸۴ھ ہین، اس لیے جرمن فاضل فریڈرک روزن کے اس قیاس سے مجھے سخت اختلاف ہے،

پس از فوت ملک شاہ زیجیکہ او درست کردہ بود خراب شد و کار عمر از رونق افتاد و گویا رسالۂ

---

[۱] انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا جلد ۲۰ صفحہ ۱۰ ۱۹۱۱ء و فرنچ مقدمہ بر رسالۂ جبر و مقابلۂ خیام، پیرس،
[۲] صاحب نظام الملک نے رسالۂ جبر و مقابلہ کا نظام الملک کے نام تہدیہ ہونا جو بیان کیا ہے، (صفحہ ۴۵۶) وہ خلاف واقعہ ہے،

جبر و مقابلۂ خود را درہمین اوقات پژمردگی تالیف کرد" (مقدمۂ رباعیات مطبوعۂ کاویانی ص ۶۶)

کہ ملکشاہ کے بعد محمد بن ملک شاہ اور دوسرے امرا، اس کے قدر دان موجود تھے، جنکے نام وہ اسکو معنون کر سکتا تھا،

مسلمانون مین جبر و مقابلہ (الجبرا) کا فن خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد مین پیدا ہوا، اور محمد بن موسیٰ خوارزمی نے جو مامون کا معاصر تھا، اس پر پہلی عربی کتاب لکھی، جو لندن مین ۱۸۳۱ء مین انگریزی ترجمہ و حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہے، بعد کو جبر کے دو رسالے یونانی سے عربی مین ترجمہ ہوئے ایک دیو پانطوس کا جس کو قسطا بن لوقا معاصر مقتدر (۲۹۵ھ – ۳۲۰ھ) نے، اور دوسرا ابرخس کا جس کو ابو الوفا بوزجانی المولود ۳۲۸ھ نے ترجمہ کیا،

خیام کے رسالہ جبر و مقابلہ کے صفحہ صفحہ سے ہویدا ہے کہ اس نے اپنے اس رسالہ کو بڑی کوشش، محنت اور استقصائ کے ساتھ لکھا ہے، اور اپنی نئی تحقیقات پر آپ نازان اور خوش ہوتا ہے، اس فن پر جس قدر ممکن کتابین تھین، ان کو پڑھتا ہے، اور ان کی غلطیون کی اصلاح کرتا ہے، یہی واقعہ اس راز کو فاش کرتا ہے کہ یہ اس کے اوائل کی تصنیف ہے، جب وہ ہنوز فلسفۂ لا ادریت کے انتہائے کمال کو نہین پہنچا تھا، جبر و مقابلہ کی پہلی کتابون کے پڑھنے کا ذکر اکی ان عبارتون سے ثابت ہے،

وعادۃ الجبریین ان یسمّوا (ص ۲)	جبر و مقابلہ کے عالمون کی عادت ہی کہ وہ . . .
والذی فی کتب الجبریین، (ص ۵)	اور جو مسئلہ جبر و مقابلہ والون کی کتابون مین ہے . . . .
وثلاثۃ من ھذہ الاصناف	اور ان چھ اصناف مین سے تین اہل جبر و مقابلہ

خیّام اس کتاب کے مقدمہ مین کہتا ہے،

ان احد المعانی التعلیمیۃ المحتاج
الیہا فی جزء الحکمۃ المعروف
بالریاضی ہو صناعۃ الجبر
والمقابلۃ الموضوعۃ
لاستخراج المجہولات العددیۃ
والمساحیۃ. وانّ فیہا اصنافاً
یحتاج فیہا الی اصناف من
المقدمات معتاصۃ جداً،
فتعذّر حلّہا علی اکثر الناظرین
فیہا، اما المتقدّمون فلم
یصل الینا منہم کلام فیہا،
لعلّہم لم یتفطّنوا لہا بعد
الطلب والنظر، او لم یضطرّ
البحث ایاہم الی النظر فیہا،
او لم ینقل الی لساننا کلامہم فیہا
واما المتاخرون فقد عنّ

تعلیمی امور مین سے ایک فن جبر و مقابلہ ہے،
جسکی حکمت کی اُس شاخ مین جسکا نام
ریاضی ہے، ضرورت پڑتی ہے، جبر و مقابلہ اس
لیے بنایا گیا ہے کہ اس سے نامعلوم عدد
اور مساحت کو دریافت کیا جائے، اس
فن مین کئی مسائل ہین، جن کے حل کرنے
مین چند نہایت مشکل مقدمات کی ضرورت
ہوتی ہے، جنکا حل اکثر علماے فن سے
نہین ہو سکا، اگلے محققین کی کوئی تصنیف
اس بارہ مین مجھ کو نہین ملی، معلوم
نہین کہ تلاش و تحقیق کے بعد وہ اُنکو
نہین سمجھ سکے، یا اُن کو اپنے اثناے
تحقیق مین ان مقدمات کی ضرورت
ہی پیش نہ آئی، یا ہماری زبان مین
ان کی کتاب کا ترجمہ نہین ہوا،
پچھلے لوگون مین سے ماہانی اس مقدمہ

للماهانی منهم تحلیل المقدمة
التی استعملها ارشمیدس
مسلّمة فی الشکل الرابع من
المقالة الثانیة من کتابه
فی الکرة والاسطوانة بالجبر،
فادّی الی کعابٍ واموالٍ و
اعدادٍ متعادلة، فلم یتّفق له
حلّها بعد ان افکر فیها ملیّاً،
فجزم القضاء بانه ممتنع حتی
نبع (نبغ؟) ابو جعفر الخازن
وحلّها بالقطوع المخروطیة
ثم اقتفی بعده جماعةٌ من
المهندسین الی عدة اصناف
منها، فبعضهم حلّ البعض، و
لیس لواحدٍ منهم فی تعدید
اصنافها وتحصیلِ انواع کل صنف

کا حل جبر و مقابلہ سے کر سکا ہے، جس کو
ارشمیدس نے اپنی کتاب الکرۃ والاسطوانۃ
کے دوسرے مقالہ کی چوتھی شکل مین
مسلّم مان کر استعمال کیا ہے، تو ماہانی
کو دوسرے چند متعادل کعاب[۱] اموال[۱]
اور اعداد کی ضرورت پیش آئی، جن کو
غور کے بعد بھی وہ جب حل نہ کر سکا
تو اس نے یہ یقین کر لیا کہ ان کا حل
ناممکن ہے، یہانتک کہ ابو جعفر خازن
پیدا ہوا، اور اُس نے اُن مشکلات
کو قطوع[۲] مخروطیہ سے حل کیا، پھر اہلِ
ہندسہ[۳] کا ایک گروہ ان مقدمات
مین سے چند کا محتاج ہوا، تو بعض نے
گو کسی مقدمہ کا حل کر لیا، لیکن ان کل
مسائل کے شمار کرانے اور ہر مسئلہ کے
اقسام کے حاصل کرنے، اور ان مین سے

[۱] انگریزی اصطلاحات انکے لیے یہ ہین، کعاب (کیوب)، اموال (اسکوئر)، اعداد (نمبر) [۲] علم مثلثات (ٹرگنالوجی) [۳] ہندسہ (جیومیٹری)

منها والبرهان علیها کلام یعتد به	ہر مسئلہ پر دلیل قائم کرنے مین کوئی قابل
الا علیٰ صنفین ساذکرهما،	شمار گفتگو نہین کی، صرف ۲ دو مسئلون
وانی لم ازل کنت شدید	پر دلیلین پیش کین، جنکا ذکر مین کرونگا
الحرص علی تحقیق جمیع اصنافها	اور مین ہمیشہ سے جبر و مقابلہ کے تمام
وتمییز الممکن من الممتنع	مسائل کی تحقیق کا حریص تھا، اور اُس کے
فی انواع کل صنف ببراهین،	ممکن الحل اور غیر ممکن الحل مسائل مین بدلائل فرق
لمعرفتی بان الحاجة الیها	جاننے کا مشتاق تھا، کیونکہ مین جانتا تھا
فی مشکلات المسائل ماسّة	کہ مشکل سوالون کے حل کرنے مین انکی
جدًّا، (ص ۲)	بڑی ضرورت پڑتی ہے،

صفحہ ۶ و ۷ مین خیام نے وہ مسائل گنائے ہین جنکا حل متقدمین کر چکے تھے، اور وہ مسائل ذکر کئے ہین جنکو اگلے لوگ حل نہ کر سکے، اور اُن کو خود اس نے اپنی تحقیق سے حل کیا ہے،[1]

وثلاثة من هذه الاصناف	ان ۶ چھ مسائل مین سے تین مسئلے اہل جبر و
الستة مذکورة فی کتب الجبریین	مقابلہ کی کتابون مین مذکور ہین۔ ۔ ۔ ۔
۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ولم یبرهنوا	۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لیکن اُن پر ہندسہ سے
علیه من الهندسة (ص ۶)	دلیل نہین قائم کی ہے،

[1] مجھے افسوس ہے کہ مین اس فن سے آشنا نہین، بلکہ اس کے فنی مباحث کو مین سمجھ بھی نہین سکتا، اس لیے مین اس کتاب پر صرف تاریخی حیثیت سے بحث کر رہا ہون،

وهذه الثلاثة مذكورة في
كتب الجبريين ومبرهن عليها
من جهة الهندسة واما من
جهة العدد فلا، (ص ۲)

اور یہ تین مسئلے جبر و مقابلہ والون کی کتابون
مین مذکور ہین، اور ہندسہ سے اُن پر
دلیلین دی گئی ہین، لیکن حساب و
عدد سے دلیل نہین دی گئی،

وهذه الستة الاصناف لم
يوجد في كتبهم منها شيء
الا الكلام في واحد منها
مبترا وسابينها وابرهن عليها
من جهة الهندسة لامن
جهة العدد، (ص ۷، ۸)

اور ان چھ مسئلون مین سے ایک بھی
اُن کی کتابون مین مذکور نہین، صرف
ایک مسئلہ کی نسبت متفرق باتین کہی
گئی ہین، جن کو مین آگے بیان کرونگا
اور اُسپر ہندسہ سے دلیل دونگا،
عدد سے نہین،

صفحہ ۲۶ مین کہتا ہے،

وهذا التماس والتقاطع
لم يتفطن له ابو الجود المهندس
الفاضل حتى جزم القضاء بان
.... كانت المسئلة
مستحيلة والبطل في حكمه هذا
وهذا الصنف هو الذي اضطر
...... اليه الماهاني من بين الاصناف الستة حتى بين ان ... (ص ۲۶)

اس تماس اور تقاطع کو فاضل مُہندِس
ابو الجود یہ فیصلہ کر لینے کے سبب سے
کہ یہ مسئلہ محال ہے، نہین سمجھ سکا، اور وہ
اپنے اس فیصلہ مین غلطی پر تھا، اور یہ وہی
ایک مسئلہ ہے، جس کی ماہانی کو مسائل
ششگانہ مین سے ضرورت پڑی،

صفحہ ۳۴ مین کہتا ہے،

واما المسئلة التی اضطرت	اور لیکن وہ مسئلہ جس نے متاخرین مین
واحدا من المتاخرین الی هذا	سے ایک کو اس کی طرف مضطر کیا، یہ
الصنف هی هذه	ہے. .... تو اس
فاستخرج المسئلة هذا الفاضل	فاضل نے اس کو حل کر لیا، حالانکہ عراق
بعد ما اعیت هذه المسئلة	کے فضلاء جیسے ابوسہل کوہی، رحمہ اللہ
جماعة من فضلاء العراق	سے یہ حل نہ ہو سکا تھا لیکن یہ حل
ومنهم ابو سهل القوهی رحمهم الله	کرنے والا فاضل (خدا اس سے راضی
الا ان هذا المستخرج رضی الله	ہو) بااین ہمہ ان اختلافات
عنه مع فضله وعظم قدره	کو نہین سمجھا، اور اس صنف مین
فی الریاضیات لم یخطر بباله	جو ناممکن مسائل ہین، اُن کو نہین جانا،
هذه الاختلافات وفی	اس فاضل کا نام ابوالجود ہے،
مسائل هذا الصنف ما یستحیل	
وهذا الفاضل هو ابو الجود،	

صفحہ ۴۴ مین وہ ابو علی ابن الہیثم مصری کا ذکر کرتا ہے، جو علم مرایا اور ریاضیات کا بڑا عالم تھا،

وذالك قد بینه ابو علی	اور اس کو ابو علی بن ہثیم نے خدا اُس پر
ابن الهثیم رحمه الله تعالی،	رحم کرے بیان کیا ہے،

آخر مین کہتا ہے کہ میرے ان مقدمات کے سمجھ لینے کے بعد وہ تمام مشکلات حل ہو جاینگے جن کو اگلے علماء نہین سمجھ سکے تھے،

فمن وقف علی هذه المقدمات	ان مذکورۂ بالا مقدمات سے جو واقف
المذکورة واتفق له مع ذلک	ہو چکا، اور اس کے ساتھ اوس کی
قوة فی الطبع ودربة فی	طبیعت مین تیزی، اور اس کو مسائل
المسائل لم یکد یخفی علیه	کا علی تجربہ ہو، اس سے وہ مسئلے
من المسائل المعتاصة علی	پوشیدہ نہ رہین گے، جن کو اگلے حل
المتقدمین شئ، (ص ۴۶)	نہ کر سکے تھے،

اس کتاب کی تصنیف کرنے کے پانچ برس بعد کسی نے اس سے ابو الجود محمد بن لیث مہندس کی کتاب کا ذکر کیا تو اس نے اس پر ایک مختصر ضمیمہ لکھکر ابو الجود کی غلطی ظاہر کی، کہتا ہے،

هذا وقد حکی لی بعض من شدا	یہ اور مجھ سے ایک شخص نے جو کسی قدر
شیئاً نزراً من الهندسة بعد	علم ہندسہ سے آشنا تھا، میرے اس
تالیفی هذه الرسالة بخمس	رسالہ کی تالیف کے پانچ برس بعد
سنین ان لابی الجود محمد بن	ذکر کیا کہ ابو الجود محمد بن لیث مہندس
اللیث المهندس رحمه الله	(خدا اُس پر رحمت کرے) نے ان
کلاماً فی تعدید هذه الاصناف (ص ۴۷)	اقسام کے گنانے مین کچھ بحث کی ہے،
	پھر ابو الجود کی غلطی ظاہر کی ہے،

وبعد فان واحدا من اصحابنا اقترح علینا ان نبین خطأ ابی الجود محمد بن اللیث فی الصنف الخامس، (ص ۴۸)

بعد ازین، ہمارے دوستون مین سے ایک نے ہمسے فرمایش کی، کہ ہم ابوالجود محمد بن لیث کی اس غلطی کو واضح کرین، جو اُس نے پانچوین قسم مین کی ہے،

ان اقتباسات سے واضح ہے، کہ اس نے کس محنت، مشقت، جانفشانی، کوشش اور استقصائے سے یہ کتاب لکھی ہے، کیا یہ بخیل العلم کا کارنامہ ہے؟ اس سے ظاہر ہے کہ اُس کی یہ کتاب اس کی جوانی کے علمی جوش وخروش کا نتیجہ ہے، اس کے بڑھاپے کی سرد مہری کا نہین؛ جب رسمی علم کی آخری حقیقت اس کے سامنے بے نقاب ہو چکی تھی، اور وہ لاادریت کے بدولت ان علوم وفنون کی بے قدری وہیچ میرزی کا معتقد ہو چکا تھا،

اس کتاب مین اس نے جن ہندسینِ اسلام کے نام لیے ہین، اُن کے اسمار اور سنین حسب ذیل ہین،

۱- ماہانی، ابوعبداللہ محمد بن عیسٰی بغدادی، (الموجود ۲۳۹ھ و ۲۵۰ھ)[۱]

۲- ابوسہل قوہی (کوہی) المتوفی فی اواسط قرن رابع، (اواسط ۳۵۰ھ)[۲]

۳- ابوالجود محمد بن لیث مہندس، ابوریحان بیرونی المتوفی ۴۴۰ھ کا معاصر تھا،

۴- ابوعلی بن ہیثم، المتوفی بین ۴۳۰ھ و ۴۴۰ھ[۳]

[۱] ماہانی کی تاریخ حکمار کے تذکرون مین نہین، ابن یونس حاکمی المتوفی ۳۹۹ھ نے اپنی زیج حاکمی مین ماہانی کے مشاہدۂ فلکی کی تاریخ ۲۳۹ھ و ۲۵۰ھ نقل کی ہے، زیج حاکمی مرتبہ کوسن مطبوعہ پیرس ۱۸۰۴ء ص ۳، ۷، ۹، [۲] ابن ابی اصیبعہ ج ۱ ص ۲۲۱ مصر [۳] ایضاً ج ۲ ص ۹۲،

لیڈن کے کتب خانہ مین (1716, FOL) محمد بن لیث کا وہ رسالہ ہے جو اس نے ماہانی کی کتاب پر لکھا ہے، (فرنچ ضمیمہ خیام ص ۱۰۲) ابوالجود کا ایک اور رسالہ ہے، جس مین ابوریحان بیرونی کے ایک سوال کا جواب دیا ہے، جسکا عنوان یہ ہے، جواب الشیخ الفاضل ابی الجود محمد بن اللیث ایدہ اللہ عما سالہ عنہ الاخ الفاضل ابوالریحان محمد ابن احمد البیرونی (فرنچ ضمیمہ خیام ص ۱۱۴) بہرحال ان نامون کے لکھنے کے بعد عموماً خیام نے رضی اللہ عنہ یا رحمہ اللہ تعالیٰ لکھکر یہ ثابت کر دیا ہے کہ اس تالیف کے وقت وہ سب مر چکے تھے، ان مرنے والون مین آخری قریب نام ابن ہثیم کا ہے جو سنہ ۴۴۶ھ اور سنہ ۴۵۴ھ کے درمیان مرا، (عیون الانبا ص ۲۴۲ ج ۱) اس سے ظاہر ہے کہ یہ کتاب سنہ ۴۵۴ھ کے بعد لکھی گئی ہے، ہم نے تخمینی طور سے خیام کی پیدائش کا سال سنہ ۴۴۰ھ قرار دیا ہے، اس لئے یہ کتاب تحصیل کمال کے بعد اور رصد خانہ ملکشاہی مین جانے سے پہلے سنہ ۴۶۰ھ اور سنہ ۴۶۷ھ کے درمیان مین تالیف پا سکتی ہے،

۳- زیجِ ملک شاہی،

رصد خانہ کے کامون کے تذکرہ مین "زیج ملک شاہی" کا ذکر پہلے آچکا ہے، خواجہ نصیر طوسی المتوفی سنہ ۶۷۲ھ نے معرفتِ تقویم مین سی فصل کے نام سے ایک فارسی رسالہ لکھا ہے، اُس کی شرح عبدالواحد نام کسی ہیئت دان نے بعد کو لکھی ہے، اس شرح مین اس نے خیام کی اس زیج کا ذکر کیا ہے، اور حاجی خلیفہ چلپی متوفی سنہ ۱۰۶۸ھ نے کشف الظنون مین زیج کے

سلسلہ مین اسی شرح کے حوالہ سے اسکی اس زیچ کا ذکر کیا ہے، چنانچہ کہتا ہے،

" زیج ملکشاھی لعمر الخیام، ذکرہ عبد الواحد فی شرح سی فصل"

اس زیچ کا تذکرہ، اس سے بھی پہلے علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی سنہ ۷۱۰ھ کی تحفۂ شاہیہ مین ملتا ہے[۱]، باب التواریخ مین ہے:-

ومما ذکرنا یعرف خطاء عمر الخیام فی زیجہ الذی وضعہ حیث ذکران فی کل اربع سنین تکون کبیسۃ دائما،	اور ہمنے جو بیان کیا اس سے خیام کی وہ غلطی معلوم ہوگئی جو اس نے اپنے اوس زیچ مین کی ہے، جسکو اس نے تالیف کیا ہے، اور جسمین یہ بیان کیا ہے کہ ہر چار سال کے بعد ہمیشہ لوند ہوگا،

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خیام نے اپنی زیچ مین اپنی تاریخ جلالی کے اصول بیان کئے تھے،

۴- رسالہ مصادرات اقلیدس،

اس رسالہ کا نام " رسالۃ فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس" ہے، یہ کتاب ابھی چھپی نہین، اور نہ مین نے دیکھی ہے، اور نہ کسی دیکھنے والے نے اس کا حال لکھا ہے، البتہ بروکلمن نے اپنی تاریخ علوم عرب مین لکھا ہے، کہ" اس کا قلمی نسخہ لائیڈن (ہالینڈ) کے کتبخانہ

[۱] تحفۂ شاہیہ کا قلمی نسخہ اورینٹل لائبریری پٹنہ مین نظر سے گذرا، جسکا نمبر ۲۰۳۹ ہے،

مشرقی مین محفوظ ہے[۱]، اس کتاب کے عنوان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مین اقلیدس کی ان شکلون کی مشکلات حل کیگئی ہونگی، جنکا ثبوت ایک دوسرے کے ثبوت پر موقوف ہی، مگر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے اس کتاب کا نام انگریزی ترجمہ مین یہ لکھا ہے، "اقلیدس کے حدود (تعریفات) کے چند مشکلات[۲]" اگر یہ صحیح ہے تو اس رسالہ کا تعلق، اشکال کے بجائے حدود سے ہوگا،

خیام کی یہ چار کتابین ریاضیات سے متعلق ہین،

۵- رسالہ طبیعیات و لوازم الامکنۃ،

سب سے پہلے بیہقی نے اس کے اس رسالہ طبیعیات کا ذکر کیا ہے، کہتا ہے،

ولہ ضنۃ بالتصنیف والتعلیم لم یکتب تصنیفاً الامختصراً فی الطبیعیات...	اسکو تصنیف کرنے اور پڑھانے مین بخل تھا، اُسنے کوئی کتاب نہین لکھی لیکن ایک مختصر رسالہ طبیعیات مین...

یہی عبارت ذرا تغیر سے شہرزوری مین ہے،

لہ مختصر فی الطبیعیات و...	اسکا ایک مختصر رسالہ طبیعیات مین ہی اور...

یہ طبیعیات کا کیا رسالہ تھا؟ اور طبیعیات کی کس صنف سے متعلق تھا، مذکور نہین، مگر تاریخ الفی کے مصنف احمد ٹھٹھوی سندھی نے لوازم الامکنۃ کے نام سے خیام کے جس رسالہ کا ذکر کیا ہے، اوسکی تفصیل یہ لکھی ہے،

---

[۱] حواشی چہار مقالہ ص ۲۲۰ بحوالہ تاریخ علوم عرب بروکلمن ج ۱ ص ۴۷۱،
[۲] مقدمہ رباعیات خیام از ڈاکٹر ڈینی سن راس مطبوعہ میتھون پریس لندن ۱۹۰۰ء ص ۲۴،

غرض آن رسالہ دریافتن فصول اربعہ است وعلت اختلاف ہوائے بلاد واقالیم (مظفر یہ ص ۳۳)

خیام اپنے مختصر رسالون کا آپ نام نہین رکھتا، لوگ عنوانِ مضمون سے نام بطور خود متعین کرلیتے ہین، خیال ہوتا ہے کہ یہ مختصر رسالۂ طبیعیات اور رسالہ لوازم الامکنہ دونون ایک ہین، بیہقی نے اس کو صرف "مختصراً فی الطبیعیات" کہدیا ہے، اور اسی کو تاریخ الفی نے موضوع کے لحاظ سے "مسمّٰی بلوازم الامکنہ" لکھا ہے، یعنی وہ رسالہ جس مین مکان کے لوازم وخصائص طبعی کا ذکر ہو، جو تمامتر طبیعیات کی بحث ہے، اور آجکل اس بحث کو کہ موسمون کا تغیر کیون اور کیونکر ہوتا ہے اور مختلف اقلیمون کی آب وہوا مین سردی وگرمی کا اختلاف کیون اور کس طرح ہوتا ہے، جغرافیہ طبعی مین ذکر کرتے ہین، احمد ٹھٹھوی نے تاریخ الفی مین اس رسالہ لوازم الامکنہ کے مضامین کی جو تفسیر کی ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ یہ رسالہ اس نے دیکھا تھا، اور اکبر کے زمانہ مین (۱۰۰۰ھ) وہ رسالہ ہندوستان مین موجود تھا، یا یہ کہ یہ بیان اس نے کسی اور کتاب سے نقل کیا ہے، جسکا حوالہ اس نے نہین دیا ہے،

۶۔ میزان الحکم ورسالہ معرفۃ مقداری الذہب والفضۃ

احمد ٹھٹھوی نے اُس کے ایک اور رسالہ کا نام "میزان الحکم" بتایا ہے، اور اس کی تفصیل یہ کی ہے،

"آنچہ از وے شہرت دارد رسالہ ایست مسمّٰی بمیزان الحکم دربیان یافتن قیمت چیزہائے مرصّع

بدون کندن جواہرازان،، (مظفریہ ص ۳۳۷)

گوتھا (جرمنی) کے کتب خانہ مین ایک مختصر رسالہ حسب ذیل عنوان سے ہے،

للحکیم الفاضل ابی الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذهب والفضۃ فی جسمٍ مرکّب منهما،	حکیم فاضل ابوالفتح عمر بن ابراہیم خیامی کا رسالہ سونے اور چاندی سے ملا کر بنائے ہوئے جسم مین سے ہر ایک کے وزن جاننے مین،

ان دونون عبارتون کے ملانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس رسالہ کا ٹھٹھوی نے ذکر کیا ہے وہ بعینہ وہی ہے، جسکا ایک نسخہ گوتھا کی لائبریری مین موجود ہے،

گو خاص اس فن مین خیام سے اس کے حریف و معاصر المظفر اسفزاری کا نام زیادہ شہرت رکھتا ہے، جس نے اپنی عمر کا بیشتر حصّہ اسی فلزاتی ترازو کی تکمیل مین صرف کیا، اور اسکے علاوہ علم جرثقیل و آلات مین بھی اس کو کمال حاصل تھا، شہرزوری مین ہی،

وهو الذی عمل میزان ارشمیدس الذی یعرف به الغش والعیار وصرف عمره فی ذلك وفوّضه بخزانۃ السلطان فخاف خازن السلطان ..... ظهور خیانته فی الخزانۃ	اور اُسی نے ارشمیدس کی وہ میزان بنائی جس سے کھوٹا اور کھرا پہچانا جاتا تھا اور اسس مین اپنی عمر صرف کی، اور اس ترازو کو سلطانی خزانہ کے سپرد کر دیا، تو سلطانی خزانچی نے اسکو اس ڈر سے توڑ ڈالا کہ اس سے اسکی بد دیانتی نہ کھلجائے

بسبب ھذا المیزان فکسرہ وقتئذ جزاءہ (ص ۲۹)

خیام کے ایک اور معاصر عبدالرحمان خازن نے میزان الحکمہ کے نام سے اس فن کے مباحث پر ایک مستقل کتاب لکھی تھی، جسکا ایک نادر قلمی نسخہ جامع مسجد بمبئی کے کتب خانہ مین موجود ہے، اسی نام کی ایک اور نادر تصنیف کتبخانۂ آصفیہ حیدرآباد دکن مین موجود ہے، گو اس مین اُسکے مصنف کا نام نہین، مگر اس کے مقالۂ ثامنہ مین پانچوین ترازو الجامع ذوالکفات کا ذکر ابوحاتم مظفر اسفزاری کے انتساب سے ہے، اور پھر اسی مقالہ مین انھین مظفر کی اختراع کردہ ایک اور ترازو کا ذکر ہے،

کتبخانۂ بمبئی کے نسخہ مین چند ابتدائی سطرین ایسی لکھی ہین، جنسے معلوم ہوتا ہے کہ ۵۱۵ھ مین چند حکمار نے فلزات کے تولنے کی ترکیب پر مختلف رسالے لکھے تھے، عبارت یہ ہے، و بسطه المتاخرون فی شھور سنة خمس وعشرة وخمسمأئة، اور حیدرآبادی نسخہ مین مختلف حکمائکے رسائل ایک خاص ترتیب سے جمع کئے گئے ہین، چنانچہ چوتھے مقالہ مین ہے، فی ذکر موازین الماء للحکماء المتقدمین وھم ارشمیدس ومنالاوس ومحمد بن زکریا الرازی والامام عمر، یہ آخری نام امام عمر یعنی عمر خیام کا ہے، ۵۱۵ھ سلطان سنجر سلجوقی کے عہدِ حکومت کا سال ہے، معلوم ہوتا ہے کہ اس سلطان کے حکم سے اس عہد کے مختلف حکما، نے فلزات کے وزن پر رسالے لکھے تھے، جنمین سے تین حکیمون کے نام میزان الحکمہ کے ان دونون مختلف نسخون سے معلوم ہوتے ہین، یعنی ابوحاتم مظفر اسفزاری، عبدالرحمان خازن، اور امام عمر خیام،

عمر خیام کا یہ رسالہ جو چند صفحون کی تالیف ہے غالباً اسی ۵۱۵ھ مین لکھا گیا ہوگا، جسکا ذکر بمبئی والے نسخہ میزان الحکمۃ مین ہے، اور یہ رسالہ بعینہٖ حیدرآبادی نسخہ کے مقالۂ رابعہ مین ہے، اور جرمنی کی گوتھا لائبریری مین خیام کا یہ رسالہ قلمی مستقلاً الگ موجود ہے، مگر ناتمام ہے، فریڈرک روزن نے اسی ناتمام نسخہ کو اپنے مطبوعۂ کاویانی رباعیات کے آخر مین شائع کردیا ہے،

۷- رسالۂ کون وتکلیف،

اس رسالہ کا ذکر بیہقی اور شہرزوری نے کیا ہے، خوش قسمتی سے اس کا ایک نسخہ جو ۶۹۹ھ کا لکھا ہوا نہایت قدیم تھا، دوسرے بعض فلسفیانہ رسائل کے مجموعہ مین مصر کے ایک رئیس (نورالدین بک مصطفےٰ خسر عبدالحلیم پاشا عاصم) کے کتب خانہ مین موجود ہے، اور جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے، یہ مجموعہ بوعلی سینا وغیرہ کے رسائل کے ساتھ ۱۳۳۰ھ مطابق ۱۹۱۷ء مین چھپ چکا ہے، اور اسوقت ہمارے سامنے ہے،

اس رسالہ کی حقیقت، جیسا کہ خود اس کے دیباچہ مین مذکور ہے، یہ ہے کہ ابوعلی سینا کے شاگردون مین سے ایک صاحب جن کا نام ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی ہے، اور جو نواحِ فارس مین قاضی تھے، انھون نے ۴۷۳ھ مین خیام سے ۲ دوسوال پوچھے تھے،

۱- خدا نے یہ دنیا اور خصوصاً انسان کو کیون بنایا؟

۲- اور انسانون کو عبادات بجالانے کی تکلیف کیون دی؟

انھین ۲ دوسوالون کی وجہ سے اس رسالہ کا نام رسالۂ "کون وتکلیف" پڑگیا، پہلا سوال کون (ہستی) کی علت سے، اور دوسرا سوال تکلیف (احکامِ الٰہی) کی علت سے ہے،

اس کے شروع مین مسائل نے خیام کو خطاب کرکے عربی کے چند شعر لکھے تھے، جن مین سے یہ چار باقی ہین،

ان کنت ترعین یاریح الصبا ذممی	اے باد صبا! اگر میرے عہد کی رعایت تو کرسکتی ہے،
فاقری السلام علی العلامۃ الخیمی	تو علامہ خیام کو میرا اسلام پہنچا،
بوسی لدیہ تراب الارض خاضعۃ	جھک کر ان کی خاک قدم چوم،
خضوع من یجتدی جدوی من الحکم	اس ادب سے جیسے حکمت کا کوئی مستفید جھکتا ہے،
فھو الحکیم الذی تسقی سحائبہ	کہ وہی ایسا حکیم ہے جس کے برستے بادل
ماء الحیاۃ رفات الاعظم الرمم	بوسیدہ ہڈیون کو آب حیات پلاتے ہین،
عن حکمۃ الکون والتکلیف یات بما	اس سے ہستی اور تکلیف کا سبب پوچھ،
تغنی براھینہ عن ان یقال لم	وہ وہ کہیگا کہ پھر اسکی دلیلین کیون کے سوال سے بے نیاز ہونگی

خیام نے جواب کے آغاز مین سب سے پہلے یہ لکھا ہے کہ تمام فلسفہ کا نچوڑ صرف تین سوالات ہین،

۱- کیا یہ ہے؟ (اِنیّۃ)

۲- اگر ہے تو کیا ہے؟ (ماھو؟)

۳- اور کیون ہے،؟ (لِمَ ھو؟)

پھر بتایا ہے، کہ "ہر وہ شی جو دنیا مین موجود ہے، وہ انیت (موجودیت) اور ماہویت (ماہیت) سے کبھی خارج نہین ہوسکتی ہے، البتہ لمیت سے بعض وجود بے نیاز ہوسکتے ہین، اور اس کی صورت یہ ہے کہ موجود کی دو قسمین ہین، ایک واجب الوجود، اور دوسری ممکن الوجود،

علت اور سبب کا سوال ضرور ہے کہ کہین جا کر رُکے، اور ایک ایسی علت پر جا کر انتہا ہو جس کی پھر کوئی علت نہ ہو، یہ شان واجب الوجود کی ہے، اور ممکن الوجود کے تمام اسباب و علل بالآخر علۃ العلل یعنی اسی واجب الوجود پر جا کر ختم ہوتے ہین، واجب الوجود جسطرح اپنے وجود کی علت سے بے نیاز ہے، اسی طرح اس کے اوصاف وصفات اور افعال بھی علل و اسباب سے مستغنی ہین، اس لئے یہ سوال ہی بے معنی ہے کہ اُس نے کیون بنایا، اور ہست کیا؟ یہ واجب الوجود کے جود و کرم کی صفت کا نتیجہ ہے کہ یہ دنیا ہست ہے، اور ہم موجود ہین"

اس کے بعد اس نے موجودات کی ترتیب اضافی کی فضیلت پر بحث کی ہے، اور لکھا ہے کہ "اس مسئلہ مین بہت سے لوگ سرگردان ہین، اور شاید مین اور معلّم "افضل المتاخرین شیخ الرئیس ابو علی حسین بن عبداللہ البخاری اعلی اللہ درجتہ" نے اس پر پورا غور کیا، اور ہم اس نتیجہ پر پہنچے"

اس کے بعد جو عبارت ہے، اس سے خیام کی لا ادریت کا پردہ فاش ہوتا ہے، کہتا ہے،

وانتھی بنا البحث الی ما قنعت	اور بحث و تحقیق وہان تک پہنچی، جہان ہمارے
بہ نفوسنا القانعۃ بالشیٔ	اس نفس کو قناعت ہو گئی، جو معمولی غلط
الرکیک الباطل المزخرف الظاہر	نمایشی، ظاہر چیز (علم) پر قانع ہو جایا کرتا ہے
واما لقوۃ الکلام فی نفسہ و	اور یا در حقیقت بات ہی فی نفسہ ایسی
قوتہ بحیث یجب ان یقنع بہ	قوی اور پرزور ہوتی ہے کہ اس کو تسلیم
(ص ۱۷۱)	کر لینا ضروری ہے،

اس کے بعد وہ کہتا ہے، جس سے مسئلۂ ارتقاء کی جھلک نمودار ہوتی ہے،

فنقول ان البرهان الحقیقی الیقینی
قائم علی ان هذه الموجودات لم
یبدعها الله تعالی معًا بل ابدعها
نازلة من عنده فی سلسلة
الترتیب،

تو ہم کہتے ہین کہ اس بات پر یقینی وقطعی
دلیلین قائم ہین کہ اللہ تعالی نے موجودات
کو یکبارگی نہین بنایا، بلکہ اُن کو بتدریج
اپنے پاس سے اتار کر ترتیب کے سلسلہ
سے بنایا،

اس کے بعد ابوعلی سینا کے الٰہیات کی وہ ترتیب بیان کرتا ہے، کہ پہلے عقل اول پیدا ہوئی، پھر عقل ثانی پیدا ہوئی، پھر عقل سویم اسی طرح عقل دہم تک، یہان تک کہ مادہ پر اس ابداع کا خاتمہ ہوا، بعد ازین ایجاد کا دور شروع ہوا، اس مین خام مرکبات ومعدنیات سے بڑھتے بڑھتے انسان تک پیدا ہوا، اودھر مبدعات مین سب سے اشرف وہ ہے جو مبدأ اول سے قریب ہے، اور اسی طرح فضیلت وبزرگی درجہ بدرجہ نیچے اترتی آئی، اور اِدھر ایجاد مین مادۂ کائنات کے بعد مرکبات ومعدنیات ونباتات وحیوانات مین اس فضیلت وبزرگی کی ترتیب نیچے سے اوپر کو چڑھتی گئی، یہانتک کہ انسان سب سے افضل قرار پایا، اور نیچے سے جاکر اوپر انسان کا قرب روحانی مبدأ اول سے قریب ہوگیا،

حتی انتهی الی الانسان الذی
هو اشرف الموجودات المرکبة
وآخر الموجودات فی عالم الکون

یہانتک کہ اس انسان پر اس کی انتہا ہوئی
جو تمام مرکب موجودات مین سب سے اشرف،
اور اس عالم مادی مین وجود مین آنے

والفساد فالاقرب منه — مین سب سے آخر ہے، کیونکہ غیر مادی موجودات

فی المبدعات اشرفها — مین اشرف وہ ہے، جو سب سے زیادہ خدا

والابعد من الطینة — سے قریب ہے، اور مادیات مین اشرف

فی المرکبات اشرفها، — وہ ہے، جو اپنی مادی اصل سے زیادہ

(ص ۱۷۱) — دور ہے،

اب اس کے بعد سوال ہوتا ہے، کہ مرکبات مادی ترتیباً یکے بعد دیگرے کیون ظہور پذیر ہوتے ہین، اور غیر مادی مُبدعات کی طرح ایک ساتھ کیون نہین ہوئے؟ اس کا جواب نہایت عمدہ دیا ہے کہ یہ تمام مادی کائنات وموجودات آپس مین متضاد ومتقابل ہین اور جو باہم متضاد ومتقابل ہون وہ سب ایک ساتھ نہین ظہور پذیر ہو سکتے، ایک ہی کپڑا ایک ہی وقت مین سپید وسیاہ دونون نہین ہو سکتا، اس لیے دونون رنگ یکے بعد دیگرے اس پر چڑھینگے،

پھر سوال ہوتا ہے کہ دنیائے کون وفساد مین یہ تضاد کیون ہے؟ اس کا جواب وہی دیا ہے، جو امام غزالی نے دیا ہے، کہ عالم جس منہج پر پیدا ہوا ہے اگر اُسمین کچھ شر یا نقص بھی ہے، تو اس کے خیر کثیر کے مقابلہ مین یہ قلیل شر ناقابل التفات ہے، کہ

ان الامساک عن الخیر الکثیر — بہت بھلائی سے تھوڑی سی برائی کے

من جهة لزوم شر قلیل — لازم آجانے کے خیال سے رُک جانا

ایاه شر کثیر، — بہت بڑی برائی ہے،

اس لیے باری تعالیٰ ان تمام متضاد ومتقابل ممکن ہستیون کو باری باری منصۂ وجود

پرلاکر انصاف کیساتھ ان مین سے ہرایک کو کمال ذاتی حاصل کرنے کا موقع عطا فرماتا ہے، اور ان ہستیون مین قرب و بعدِ الٰہی کی حیثیت سے جو تفاوت ہے، وہ حق تعالیٰ کے بخلِ کرم کی وجہ سے نہین ہے، بلکہ اسکی حکمت سرمدی کی وجہ سے ہے، اس کے بعد کہتا ہے،

فهذا مجمل وان اوردتها	یہ مختصر اہے، اگرچہ مین نے ان کو حکمار کے
علی سبیل اقتصاص مذهب	ایک خاص گروہ کی پیروی کے مطابق بیان
قوم من الحکماء فان تحقق	کیا ہے، تو اگر ان کے اصول کی تحقیق تو
اصولها بالبرهان یهدیک	دلیل سے کرے، تو خدا ان کی تحقیق کی
سبیل تحقیقها بالیقین (ص ۲۰۲)	بذریعہ یقین تجھکو ہدایت کرے گا،

اس کے بعد اُس نے تکلیف کی حقیقت ظاہر کی ہے کہ اُس کے معنی گو مختلف ہین، لیکن حکماء کے نزدیک اسکے معنی یہ ہین،

التکلیف هو الامر الصادر	تکلیف وہ فرمانِ الٰہی ہے، جو اس لیے صادر
عن الله تعالی السائق للاشخاص	کیا گیا ہے تاکہ وہ افراد انسانی کو اُن کے
الانسانیة الی کمالاتهم المستعدة	ان دنیاوی واخروی کمالات کی طرف
لهم فی حیاتهم الاولی والاخری	عملاً لائے، جن کی استعداد اُن کے اندر رکھی
الرادع ایاهم عن الظلم والبخل	گئی ہے، اور اُن کو ظلم و بے انصافی اور
وارتکاب القبائح واکتساب	برائیون کے ارتکاب اور نقائص کے
النقائص والانهماک فی متابعة	حاصل کرنے اور ان جسمانی خواہشون کی

القویٰ البدنیۃ المانعۃ ایاھم — پیروی سے باز رکھے جوان کو عقلی

عن اتباع القویٰ العقلیۃ — قوت کی پیروی سے روکتی ہین؛

بعدازین اس نے شریعت کی ضرورت اور نبوّت کے متعلق جو لکھا ہے اس پر ہم کو نٹشے کے فوق البشر (SUPER-MAN) نظریہ کا دھوکا ہوتا ہے، کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نوع انسانی کو اس طرح بنایا ہے کہ اس کے افراد الگ الگ غیر محدود مدت تک زندہ نہین رہ سکتے اس لیے جب تک موجودہ اور آیندہ نسلین باہم مل کر ترقی کی کوششین اسی طرح نہ کرتی چلی جائین کمال نوعی حاصل نہین ہو سکتا، نیز موجودہ تمام افراد انسانی باہم آپس کے تعاون اور تعاضد اور ایک دوسرے کی تمدنی واجتماعی امداد کے بغیر زندگی کے ضروریات، لباس وخوراک ومسکن وغیرہ کو پورا نہین کر سکتے، اس طرح باہمی تعاون وامداد کے ایک منصفانہ وعادلانہ دستور کی ضرورت پیش آئی ہے، جسکا نام **شریعت** ہے،

اس کے بعد **نبوت** کی بحث آتی ہے کہ "اس شریعتِ عادلہ کی حامل ایک ایسی ہستی ہونی چاہیئے، جو تمام افراد انسانی سے زیادہ عاقل، زیادہ پاک وطاہر ہو، جو دنیاوی ھمات مین ملوث نہ ہو، اس کی غرض وغایت دولت وریاست کی محبت اور جاہ پسندی نہ ہو، اور اپنے شہوانی وغضبی جذبات پر اس کو پورا پورا قابو ہو، اور ہر کام مین اوسکی غرض رضائے الٰہی کی طلب ہو، ایسا ہی شخص دستورِ انسانی یعنی شریعت کا حامل ہو سکتا ہے، تاکہ کسی طرف اور کسی خاص فرقہ اور جماعت کے حق مین اُسکا پلہ جھکنے نہ پائے اور اس کے حکم کی پیروی بادشاہ ورعایا پر یکسان ضروری، اور امیر وغریب دونون پر یکسان حاوی ہو،

پھر چونکہ افرادِ انسانی خیر و شر کے قبول و استعداد مین مختلف ہوتے ہین، لہذا ہر شخص مین خیر کے قبول اور شر کے ترک کی استعداد مختلف ہوتی ہے، کوئی وعظ و پند سے قبول کرتا ہے، کوئی دلیل و برہان سے مانتا ہے، کوئی محبت و تالیفِ قلب سے تسلیم کرتا ہے، کوئی انعام و اکرام سے رام ہوتا ہے، کوئی جزا و سزا اور جنگ کے بعد باز آتا ہے، اس لیے انبیاء افرادِ انسانی کی تکمیل کے لیے یہ سب مختلف طریقے اختیار کرتے ہین،

اس کے بعد تکرارِ عبادات کی بحث کی ہے، اور اس سلسلہ مین اس نکتہ کو ادا کیا ہے جو آجکل سائکالوجی کا مسلّمہ مسئلہ ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ عبادات بار بار ادا کرنے کا حکم اس لیے ہو کہ

ففرضت علیھم العبادۃ المذکورۃ	پس ان پر یہ مذکورہ بالا عبادت فرض
....وکررت علیھم تلک حتی	کیگئی ہو... اور یہ بار بار اُن سے کرائی
یستحکم التذکیر بالتکریر المتواتر	جاتی ہے، تاکہ متواتر تکرار سے یہ یادگیری
(ص ۱۷۴)	اُن کے اندر مستحکم ہو جائے،

پھر کہتا ہے کہ ان اوامر کے بجالانے اور ان نواہی سے بچنے مین تین فائدے ہین،

۱۔ نفس انسانی کا شہواتِ نفسانی سے احتراز کر کے قوتِ عقلیہ کو پرورش پانے کا موقع بہم پہنچانا

۲۔ نفس کو امورِ الٰہیہ اور امورِ معاد و آخرت مین غور و نظر کا عادی بنانا کہ اس دارِ ناپائدار کے طلسمات سے نکلکر جنابِ حق اور ملکوتِ ربانی کی طرف توجہ و التفات کی استعداد پیدا ہو،

وتعرضھا علی وجود الحق الاول	اور عبادت، نفس کو اس حقِ اول (خدا)
اعنی الذی عنہ وجود کل موجود	کے وجود پر آمادہ کرتی ہے، جس سے ہر موجود

جل جلالہ وتقدست
اسماءہ ولا الہ غیرہ الذی
فاضت الموجودات عنہ
منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب
التی اقتضتہا الحکمۃ الحقۃ
بالبرہان المبنی علی القیاس
المجرد عن اصناف التمویہات
والمغالطات،

کا وجود ہے، اس کا ذکر بلند ہو، اور اس کے
نام مقدس ہون، جس کے سوا اور کوئی
دوسرا معبود نہین، جس سے موجودات کو
وجود کا فیض اس سلسلۂ ترتیب مین منظم
ہو کر ملا ہے، جس کا مطالبہ وہ سچی حکمت
کرتی ہے، جو ایسے قیاس پر مبنی ہے جو
فریب اور مغالطہ سے بری ہے،

۳- تیسرا فائدہ یہ ہے، کہ اس عالم مین امن وامان، نظم واطمینان، اور عدل وانصاف اور باہمی اجتماعی تعاون ومشارکت پیدا ہو، اور نظامِ عالم حکمتِ ربّانی کے مطابق قائم رہے،

اس بیان پر رسالہ ختم ہو جاتا ہے،

(۲)

تین سوالات،

رسالۂ کون وتکلیف کا تتمّہ

اس کے بعد اس مجموعہ مین خیّام کا دوسرا رسالہ ہے، جس کو مصری ناشر نے ایک دوسرا مستقل رسالہ سمجھکر اس کے سائل کے نام ونشان نہ ملنے پر افسوس کیا ہے، حالانکہ عبارت اور

مطالب سے ظاہر ہے کہ اس کا سائل بھی وہی ہے جس نے کون و تکلیف کا پہلا سوال کیا تھا، اور اسی نے خیام کے مذکورۃ الصدر جواب پر تین سوالات کئے اور خیام نے اس "تتمہ" مین ان تینون کا جواب دیا ہے، اس لیے اس رسالہ کو مستقل سمجھنے کے بجائے اُسی رسالہ کون و تکلیف کا تتمہ سمجھنا چاہئے، اور اس جوابی رسالہ کی تاریخ بھی وہی ۴۷۳ھ یا اس کے بعد کا سال ہوگا، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ گو بیہقی مین اور شہرزوری کے عربی نسخہ مین اور اس قلمی فارسی نسخہ مین جو دار المصنفین کے قبضہ مین ہے یہ تصریح نہین کہ رسالہ کون و تکلیف ایک ہی رسالہ تھا یا اس کے کچھ اور اجزاء تھے، مگر شہرزوری کے اس فارسی نسخہ مین جسکا اقتباس ژوکووسکی نے اپنے مضمون خیام مین شائع کیا ہے "در رسالہ کون و تکلیف" کے بجائے "دو در رسالہ کون و تکلیف" ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے اس رسالہ کے دو جزء تھے، اور میرے خیال مین "یہ تین سوالات" اسی رسالہ کون و تکلیف کا دوسرا جزء ہے، جو معترض کے جواب الجواب مین ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ پچھلے رسالہ مین خیام نے دنیا کی ضرورت تضاد پر جو نکتہ پیدا کیا تھا، اہل علم کے دائرہ مین اُسکا بڑا غلغلہ ہوا، اور سب نے خیام کی اس نکتہ آفرینی کی بڑی داد دی، چنانچہ خیام اس رسالہ کے شروع مین کہتا ہے،

بعد فان مباحثته ایای عن مسألتی	عالم مین تضاد کے ضروری ہونے پر میرے
ضرورة التضاد رفعت من ذکری	اس کے مباحثہ نے میری شہرت بڑھادی
وعظمت فی امری واستوجبت	اور میرے نام کو چار چاند لگادیے، اور
لله تعالیٰ خالص شکری، اذلم	خدا کے لئے میرے خالص شکریہ کو واجب ٹھہرایا،

یخطر ببالی ان اسئل عن امثالها	کیونکہ میرے گمان میں بھی نہ تھا کہ مجھ سے
خصوصاً علی ذالک النمط مردفا	اس قسم کے مسئلے پوچھے جائیں گے اور وہ
بذلک الشک القوی (ص ۲۰)	بھی ایسے زبردست اعتراض کیساتھ،

اس کے بعد خیام نے اس اعتراض کو نقل کیا ہے جو سائل مذکور یعنی قاضی نسوی نے خیام کے پہلے جواب پر کیا ہے، اس اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ "دنیا میں تضاد کا ضروری ہونا ممکن ہے، یا واجب، یعنی یہ تضاد ہو بھی سکتا، اور نہیں بھی ہو سکتا تھا، یا اس کا ہونا ضروری تھا، پہلی صورت (امکان) میں ضرور ہے کہ اس کے وجود کی علت بالآخر واجب الوجود پر ختم ہو، کیونکہ تمام ممکنات کی علت بالآخر واجب الوجود پر جاکر ختم ہوتی ہے، اور دوسری صورت (وجوب) میں وہ واجب الوجود میں ہوکر پایا جائے گا، اور اس صورت میں واجب الوجود میں کثرت ثابت ہوگی، حالانکہ یہ اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے کہ واجب الوجود ہر حیثیت سے واحد ہے، اس لیے لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ وہ ممکن ہے، اور اسکی آخری علت بالآخر اللہ تعالیٰ (واجب) ہے، جس کے یہ معنی ہوئے کہ عالم میں یہ تضاد اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد سے ہے، اور شر کا وجود چونکہ اسی تضاد کی وجہ سے ہوا ہے، اس لیے یہ کہنا صحیح ہوا کہ شر کا خالق بھی خدا ہے،

خیام نے حسب عادت اس سوال کے جواب میں پہلے متعدد مقدمات بیان کئے ہیں، اوصاف و لوازم کتنے قسم کے ہوتے ہیں اور ہر ایک کی خصوصیات کیا ہیں، اس سلسلہ میں ذاتی عرضی لازم مفارق لازم غیر مفارق لازم بواسطہ، اور لازم بلاواسطہ کی عام تقسیمیں کی ہیں، اور بتایا ہے کہ ماہیت کیلئے ماہیت کے لوازم کا ثبوت بالوجوب ہوتا ہے، پھر یہ بتایا ہے کہ وجود کے کیا معنی ہیں، اور اس کا ثبوت افراد کے لیے کیونکر ہوتا ہے،

بالتواطؤ یا بالاشتراک، اور پھر یہ ثابت کیا ہے، کہ موجود خارجی درحقیقت صرف ایک ہے، اور وہ واجب الوجود ہے، کلی کا وجود خارج مین نہین، اور افراد محض کلی کا نقش و مثال ہین (یہ خیال افلاطون کے ہان مُثُل افلاطونی کے نام سے پایا جاتا ہے) اس کے بعد ظاہر کیا ہے کہ لوازم ماہیت کے ثبوت کیلئے کوئی نئی علت نہین ہوتی، بلکہ خود ماہیت کی علت اس کے لوازم کی بھی علت ہوتی ہے، مثلاً جب زید انسان ہوا، تو یہ سوال نہین ہوسکتا، کہ اس مین گویائی کی قوت کیون ہے؟ اس کے دو پاؤن کیون ہین؟ اس کی دو آنکھین کیون ہین؟ کیونکہ انسان ہونے کے معنی ہی یہ ہین کہ یہ لوازم وخصائص اس مین پائے جائین، اسی طرح موجودات عالم مین تضاد ہونا اوس کی ماہیت کے لوازم مین سے ہے، جسمین کیون کا سوال نہین ہوسکتا، ان موجودات کو باہم متضاد کسی بنانیوالے نے نہین بنایا، بلکہ وہ بجائے خود متضاد ہین، سیاہ وسپید کو باہم متضاد خدانے نہین بنایا، بلکہ وہ درحقیقت خود باہم متضاد ہین، اگر ان کا خارج مین وجود نہ بھی ہو، اور وہ صرف ذہن و وہم مین ہوکر پائے جائین، تو بھی متضاد ہی ہوکر پائے جائین گے، اس لیے یہ کہنا صحیح نہین، کہ ان کو خدانے متضاد بنایا، اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو بحیثیت اشیاء کے بنایا، باقی یہ کہ ان اشیاء مین باہم نسبت اتحاد کی ہے، یا تضاد کی ہے، یہ کسی بنانے والے کے بنانے سے نہین ہے، بلکہ ازخود ہے، اس لیے ان کی مجعولیت اور پیدائش خدا کی طرف بالذات منسوب نہین، بلکہ بالعرض ہے، اس کے بعد کہتا ہے کہ خدانے سیاہی کو اس لیے نہین بنایا کہ وہ سپیدی کی ضد ہے، بلکہ اس لیے بنایا کہ یہ بھی ایک ممکن الوجود چیز تھی، ہوسکتی تھی، اس لیے اس کو ہوسکنے کا موقع عنایت فرمایا، اس بنا پر عالم مین شر کو خدانے بالذات نہین بنایا، لیکن موجودات کی پیدائش کے بعد اس کا ازخود ہوجانا ضروری تھا،

ولایکون الشرُّ منسوباً الی موجد	شر سیاہی کے بنانے والے کیطرف
السواد بوجہٍ من الوجوہ اذ	کسی طرح منسوب نہ ہوگا، کیونکہ خدا
القصد الاوّل (وجلّ عن القصد)	کا ارادہ (اور وہ ارادہ سے بلند ہے)
بل العنایۃ السرمدیۃ الحقۃ	بلکہ اوسکی حقیقی سرمدی عنایت خیر کی
توجہت نحو الخیر الا ان ھذا النوع	طرف متوجہ ہوئی، لیکن اس قسم کا خیر
من الخیر لا یمکن ان یکون	ناممکن ہے کہ شر اور عدم سے خالی ہوکر
مبرءًا خالیاً عن الشر والعدم،	پایا جائے، تو شر خدا کی طرف بالعرض
فلیس الشرُّ منسوباً الیہ الا	منسوب ہوا، اور یہان گفتگو عرضی
بالعرض ولیس الکلام ھہنا	شر مین نہین، بلکہ ذاتی شر مین
فیما بالعرض، بل فیما بالذات،	ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ اس زمانہ مین اشاعرہ کا خاص زور تھا، اور بڑی بڑی ہستیان اشعریت کی حامی تھین، امام ابن فورک، امام الحرمین، اور امام غزالی جیسے نوادرِ روزگار اپنی ساری قوت اشعریت کی حمایت مین صرف کر چکے تھے، اور کر رہے تھے، امام اشعری نے خلق شر کی نسبت بھی خدا ہی کی طرف کی تھی، اور ایرانی فلسفہ مین خلق خیر و شر کے مسئلہ کو خاص اہمیت پہلے ہی سے حاصل تھی اور قدیم اہل ایران خیر کا خالق الگ اور شر کا خالق الگ تسلیم کرتے تھے، اسلام نے توحید کی تعلیم کی، تو اشاعرہ نے خیر و شر دونون کا خالق ایک تسلیم کیا، خیام کا مقصد یہ ہے کہ خدا محض خالقِ خیر ہے، دنیا مین درحقیقت صرف خیر ہے، شر کا وجود عرضاً اور تبعاً ہے، اور خدا نے اس کو بالذات پیدا نہین کیا، بلکہ اشیاء کو

پیدا کیا، ان اشیار کے ساتھ جو ان کے ضروری لوازم تھے وہ بھی بالعرض پیدا ہو گئے، اس کے بعد وہ کس حسرت کے ساتھ کہتا ہے،

وانی اوصی کل من اعرف من	اور مین ہر اس شخص کو جسکو حکمار مین جانتا
الحکماء بتقدیس ذالک الجناب	ہون، یہ وصیت کرتا ہون کہ وہ اوسکی
عن الظلم والشر، (ص ۱۸۳)	جناب کو ظلم اور شر سے پاک رکھے،

یہ بھی ابوعلی سینا کی کتابون مین مذکور ہے، چنانچہ اپنی کتاب نجات مین اس نے یہ باب باندھا ہے، فصل فی ان واجب الوجود خیر محض،

بعدازین وہ کہتا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا نے ایسی چیز کیون بنائی جسکی نسبت وہ جانتا تھا، کہ اس کو عدم اور شر لازم ہین، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر شے مین خیر کے جتنے پہلو ہین ان کے مقابلہ مین شر کا پہلو بمنزلہ صفر کے ہے، مثلاً سیاہی مین ایک ہزار خیر کے پہلو ہین تو ایک شر کا، ایسی حالت مین ایک شر کے خیال سے ایکہزار خیر کو نہ پیدا کرنا خود شر عظیم تھا،

فقد بان ان الشر موجود	تو اس سے ظاہر ہوا کہ شر کا وجود
فی مخلوقات اللہ تعالیٰ بالعرض	مخلوقات الٰہی مین بالعرض
لا بالذات، وبان ان الشر فی	اور ضمناً ہے، بالذات اور براہ راست
الحکمۃ الاولیٰ قلیل جداً الا	نہین، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکمت
نسبۃ لہٗ فی الکمیۃ والکیفیۃ	اولیٰ مین شر، خیر کے مقابلہ مین تعداد
الی الخیر،	اور کیفیت دونون مین بہت کم ہے،

یہ خیال بعینہ ابو علی سینا سے منقول ہے، چنانچہ شفا مین اس نے اس اعتراض کا بعینہ یہی جواب دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہی کہ اس سوال کا جو جواب ابن رشد نے فصل المقال اور کشف الادلہ مین دیا ہے وہ سب سے بہتر ہے، اور حقیقت ہی، وہ کہتا ہے کہ دنیا مین کوئی شے بالذات شر نہین ہے، شر ہمارے برے استعمال سے وہ ہو جاتی ہے، مثلاً آگ بذات خود شر نہین، ہان اس سے کسی غریب کے گھر کو جلا دو تو تمہارا یہ فعل شر ہوگا، اور اس فعل کی وجہ سے اس آگ کو جس نے اس مکان کو جلایا بالعرض شر کہہ دینگے، احادیث مین بھی آتا ہے کہ والشر لیس الیک، اے خدا! شر تیری طرف راجع نہین ہوتا، اور یہ عین تعلیم اسلام ہے،

۲- اس کے بعد اس رسالہ مین خیام سے ایک نہایت اہم سوال کیا گیا ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ مین کون فریق برسر حق ہے؟ یہان خیام لاجواب ہو جاتا ہے، اور اس کا اندرونی فلسفہ اس پر غالب آجاتا ہے، اور دو سطرون مین نہایت چپکے سے یہ کہکر اتنے بڑے اہم سوال کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جاتا ہے، کہتا ہے،

واما سوالہ عن ای الفریقین اقرب	لیکن اس کا یہ سوال کہ ان دونون فریقین
الی الصواب، فلعل الجبری	مین سے کون صواب سے قریب تر ہے،
اقرب الی الحق فی بادئ الرای	تو شاید جبر کا قائل حق سے بظاہر زیادہ قریب
وظاہر النظر، من غیر ان یتلجلج	ہے، اس شرط سے کہ وہ ہذیان مین
فی ہذیانہ، وینغلغل فی خرافاتہ	یاوہ گوئی نہ کرے، اور اپنے خرافات مین زیادہ
فانہ حینئذٍ یبعد عن الحق جداً،	دور تک چلا جائے، ایسی حالت مین وہ حق سے

(رسالہ مذکور)

لیکن کیا اس خرافات گوئی کا ملزم وہ خود نہین قرار پائیگا، اگر اس نے یہ کہا ہے،

مے میخورم وہر کہ چومن اہل بود | مے خوردن من بنزد او سہل بود
مے خوردن من، حق بازل میدانست | گرمے نخورم علم خدا جہل بود

بر رہگذرم ہزار جا دام نہی | گوئی کہ بگیرمت اگر گام نہی
یک ذرہ ز حکم تو جہان خالی نیست | حکم تو کنی و عاصیم نام نہی

۳- رسالۂ مذکور مین آخری سوال یہ ہے، کہ باقی کی بقا عین باقی ہے، یا اس سے الگ کوئی چیز ہے؟ یہ بحث پرانے زمانہ سے معتزلہ، اشاعرہ اور دوسرے متکلمین مین زیر بحث رہی ہے، تفصیل جاننی چاہو تو امام اشعری (المتوفی ۳۲۴ھ) کی مقالات الاسلامیین جلد دوم ص ۳۶۶ و ص ۳۶۷ مطبوعۂ استامبول دیکھو،

خیام کہتا ہے، کہ یہ بحث نہایت فضول ہے، جب وجود کے متعلق یہ تسلیم کیا جا چکا ہے کہ وجود اور موجود، خارج مین ایک ہین، گو ذہن مین الگ الگ ہون، تو یہی صورت بقا کی نسبت کیون نہین ہو سکتی، وجود اور بقا مین صرف اسی قدر فرق ہے کہ وجود مطلق ہستی کو کہتے ہین اور بقا، ایک مدتِ متعینہ تک کی ہستی کو،

۸- رسالۂ موضوعِ علمِ کلّی

بیہقی نے اس کے "رسالۂ وجود" کا حوالہ دیا ہے، اور شہرزوری نے بھی خیام کی تصنیفات

مین "رسالۃ فی الوجود"، "وجود کے مسئلہ مین ایک رسالہ کا نام لکھا ہے، اس بحث پر اس کے دو رسالے ملتے ہین، ایک فارسی مین ہے جسکا ذکر آگے آتا ہے، اور دوسرا عربی مین ہے، چنانچہ اس کے مطبوعۂ مصر رسالون مین یہ رسالہ موجود ہے اور ناشر نے اسکا "نام الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی" رکھا ہے، یہ نام اس رسالہ کی ابتدائی سطرون سے اخذ کر لیا گیا ہے، کہ اسکی ابتدائی سطرین یہ ہین،

انّ الموجود (؟) الّذی ھو	وہ موجود (؟) جو فلسفۂ اولی کا موضوع
موضوع الفلسفۃ الاولیٰ اعنی	ہے، یعنی وہ علم کلّی جس کے تحت مین
العلم الکلی الّذی تحتہ جمیع	تمام علوم ہین، ظاہر التصوّر
العلوم ظاہر التصوّر (۱۸۷)	ہے،

اس مطبوعہ نسخہ مین اس عبارت مین "الموجود" کا لفظ چھپا ہے، مگر مطلب کا اقتضا یہ ہے کہ "الموجود" کے بجائے "الوجود" پڑھا جائے کہ عبارت یون ہو گی، انّ الوجود الذی . . . . ظاھر التصور، کہ وجود کا تصوّر ظاہر ہے، اس نسخہ کے ناشر و محشّی نے اپنی غلط قرأت کے مطابق اس پر حاشیہ دیکر یہ سمجھایا ہے کہ "موجود مطلق ظاہر التصوّر ہے"، حالانکہ یہ صحیح نہین اور نہ اس پر استدلال ہے،

بہرحال اس رسالہ کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ وجود کا تصوّر بدیہی ہے، وجود کے ثبوت کے لیے کسی دلیل کی حاجت نہین، پھر یہ ذکر ہے کہ وجود عین موجود ہے، نیز یہ کہ کلّی موجود فی الخارج نہین، موجود فی الخارج صرف جزئیات ہین، اسی سلسلہ مین اس نے وہ بات لکھی ہے جو ہیوم کے فلسفہ مین ملتی ہے،

بان المعقول الصرف لا یکون لنا	خالص عقلی علم نہ ہم کو ہوا ہے، نہ ہو سکتا ہے

ولا یمکن، بل انما تکون معقولاتنا مشوبۃ بالتخیل والتخیل لایدرک الا الجزئی (ص ۱۹۲)

بلکہ ہمارے تمام معقولات تخیل آمیز ہوتے ہین، اور تخیل صرف جزئی کا ادراک کرسکتا ہے،

اور آخر مین ایک فاضل المتاخرین کی راے نقل کرکے اسکی تصویب کی ہے کہ واجب الوجود اور ممکن الوجود مین وجود کا اشتراک محض لفظی ہے، دونون جگہ وجود کی حقیقت مختلف ہے،

ونعم ما قال فاضل المتاخرین روح رمسہ وقدس نفسہ فی بعض مباحثاتہ لعل الوجود الذی ھو ماھیۃ الحق الاول ھو الواجبیۃ، وانما قال ذلک لان الواجبیۃ المطلقۃ لا شرکۃ فیھا بوجہ من الوجوہ" ثم قال.....

پچھلے لوگون کے فاضل نے خدا اوس کی قبر کو خوش، اور اُس کی جان کو پاک رکھے، اپنے بعض مباحثات مین کیسی اچھی بات کہی کہ وہ وجود جو حق اول کی ماہیت ہے وہ خود واجبیت ہے، اور یہ اس لیے اس نے کہا کہ واجبیتِ مطلقہ مین کوئی دوسرا موجود کسی حیثیت سے شریک نہین، پھر فرمایا......

یہ فاضلُ المتاخرین ظاہر ہے کہ ابوعلی بن سینا ہے، اس کے بعد خیام کہتا ہے،

عند ھذا الموقف عدید (عدۃ) مباحثات عمیقۃ، وتحصیلات کثیرۃ، وتحاقیق جمۃ، ومن

اس مقام پر کئی گہرے مباحث اور بہت سی تحقیقات ہین، اور ذہن کی تیزی جس کی دستگیری کرے، اور خدا کی

اخذت (بہ) الفطانۃ بیدہ، وصحبہ	طرف سے توفیق جس کے ہمراہ ہو، تو وہ
توفیق من اللہ تعالیٰ، صادف	توحید کے مسئلہ مین یہان وہ پائے گا
فی التوحید ھٰھنا مایسکن الیہ	جس سے عقل کو تسکین ملے گی، کمال تک
العقل، نسئل اللہ التوفیق	پہنچنے کے لیے خدا سے توفیق کی بھیک
للوصول الی الکمال والحمد	مانگتا ہون اور ہر حال مین اوس کا
للہ علی کلّ حال،	شکر ہے،

ان فقرون پر یہ رسالہ ختم ہو جاتا ہے، ان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ توحید کی اہمیت اور بزرگی اور خدا تعالیٰ کی عظمت اس کے دل مین کتنی تھی، اور اپنے فلسفیانہ تصوّف کے راستہ سے مقصد تک پہنچنے کی اس کے دل مین کتنی امنگ تھی،

۹۔ رسالۃ فی الوجود

مسئلہ وجود پر خیام کا دوسرا رسالہ جو فارسی مین ہے، اُس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم لندن کے کتب خانہ مین ہے، جس کا نمبر Or.6572F51 ہے، برٹش میوزیم لائبریری کے ارکان کا ممنون ہون جنھون نے اس کا ایک عکسی نسخہ مجھے عنایت فرمایا، اس رسالہ کا عنوان یہ ہے،

"رسالۃ بالعجمیۃ لعمر بن الخیام فی کلیات الوجود"

اس کے دیباچہ مین ہے کہ خیام نے یہ رسالہ فخر الملک بن مؤید (؟) کی درخواست پر

فارسی مین لکھا ہے مگر یہ فخر الملک بن مؤید نام صریح تحریف ہے، کہ فخر الملک اور مؤید الملک دونون باپ بیٹے نہین، بلکہ بھائی بھائی تھے، دونون نظام الملک طوسی کے بیٹے تھے، اور وزیر تھے، پہلے مؤید الملک بن نظام الملک ۴۸۷ھ مین برکیارق بن ملک شاہ کا وزیر مقرر ہوا، پھر فخر الملک ہوا، جس نے ۵۰۰ھ مین وفات پائی، اس لیے یہ رسالہ اگر فخر الملک کے نام سے معنون ہوا تھا، تو یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کے زمانۂ وزارت مین ۴۸۸ھ سے لے کر ۵۰۰ھ تک تالیف ہوا ہے،

یہ چند صفحون کا رسالہ ہے، جسمین وجود کی فلسفیانہ بحث ہے، اور بدانک (بدانکہ) کے عنوان سے، مختصر فصلین ہین، پہلی فصل مین جوہر، جسمیت (مرکب) بسیط، عقل اور نفس کی تعریفین اور تقسیمین ہین، پھر عقل ونفس اور افلاک کی ترتیبی تخلیق کی بحث ہے، دوسری فصل مین افلاک، اُمہات (عناصر) اور موالید (عنصریات) کا اور اُن کے باہمی علت و معلول ہونے کا بیان ہے، تیسری فصل مین عقل ونفس کے ادراک کا ذکر ہے، چوتھی مین کلیات خمس اور اعراض کا، پانچوین مین واجب الوجود، ممکن اور ممتنع کی تعریفین ہین، چھٹی مین جوہر وعرض، اور آثار وخصائص کی بحث ہے، اور ساتوین مین اس وقت کے چار گروہ متکلمین، حکما، اسماعیلیہ اور صوفیہ کے اصول ومسلک پر مختصر تبصرہ ہے، اور اسی پر رسالہ کا خاتمہ ہے،

اس رسالہ مین یون تو الٰہیات وامور عامہ کے وہی عام و فرسودہ مسئلے ہین، اور خصوصیت کے ساتھ، عقل ونفس و افلاک وعناصر کی ترتیبی پیدائش کا ذکر ہے، مگر اس رسالہ سے خیام کے دو اصولی عقیدون کا سراغ لگتا ہے،

۱۔ ایک یہ کہ انھین عقول عشرہ اور نفوس فلک سے جو کدورت اور مادیت کے غبار سے پاک ہین، ایجاد عالم کا آغاز ہوا، پہلے واجب الوجود سے عقلِ اوّل جسکا دوسرا نام عقل فعّال ہے، پیدا ہوئی، پھر عقل اوّل سے نفس اوّل اور عقل دوم، علیٰ ہذالترتیب، (اسی کا نام سلسلۃ الترتیب ہے) اور خلق کائنات کی تکمیل انسان پر اور انسان کی انتہا عقل و نفس پر ہوتی ہے، اس لیے انتہائے خلق (عقل و نفس انسانی) اور ابتدائے ایجاد (یعنی عقل و نفس کلی) کے درمیان مناسبت و مشابہت ہونی چاہئے، کہ الجنس الی الجنس یمیل، اللہ تعالیٰ (واجب الوجود) اور مخلوق انسان کے درمیان یہ عقول، نفوس اور افلاک، واسطہ ہین، اور انھین کا دوسرا نام ارباب ہے، انسان کی عقل و نفس کا کمال یہ ہے کہ وہ پاکی، طہارت، نزاہت اور مادیت سے بری ہو جانے مین ان نفوس و عقول کی نقل اتارے، اور اُن کے ساتھ تشبہ حاصل کرے، کہ مادی انسان، عالم مجردات کی مثال و پیکر بنجائے، ان کا تقرب جنت، اور انھین سے دوری کا نام دائمی عذاب ہے،

"و این قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ این سلسلۃ الترتیب بشناسند و بدانند کہ این جملہ ارباب (عقل و نفس و افلاک) متوسط اند، چونکہ افلاک و امہات و موالید و علتِ وجودِ او اند، نہ از جنس او از (ایزد) جل جلالہٗ اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم معلوم شد کہ ابتدا ہمان باشد، و مردم چون ابتدا و انتہا را بدانست، باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوع عقل و نفس او از جنس نفس و عقل یکے است، و این دیگر ارباب متوسط است، و از او بیگانہ، و از ایشان بیگانہ بس باید کہ آہنگ بنفس خویش بود، تا از ہم گوہران (؟) خود دور نماند، زیراک عذاب مقیم باشد"

یہ خیام کا وہی اخلاقی اصول ہے جس کو عماد کاتب نے بروایتِ قفطی یون بیان کیا ہی

کہ وہ یونانی فلسفہ کے اصول کے مطابق طہارت نفس اور حسن اخلاق کی تعلیم دیتا تھا:

۲- اس رسالہ سے خیام کا دوسرا اصولی خیال یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ متکلمین کے مناظرانہ اور حکماء کی فلسفیانہ شعبدہ بازی اور نکتہ پروری کے طلسم کو بے اثر سمجھ چکا تھا، اور تصوّف کے دریچۂ اشراق سے جھانک تاک کے نظارون کا اسکو چسکا پڑ رہا تھا، چنانچہ رسالہ کے آخری باب مین کہتا ہے،

بدانک کسانے کہ طالبانِ شناختِ خداوند سبحانہٗ وتعالیٰ اند، چہار گروہ اند، اول متکلمان اند کہ ایشان بجدل وحجت ہاے اقناعی راضی شدہ اند، و بدان قدر پسندہ کردند در معرفت باری عزّ اسمہٗ، و دوم فلاسفہ وحکماء اند کہ ایشان بادلۂ عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، و بہیچ ادلہ اقناعی نہ کردند لیکن ایشان نیز بشرائط منطق وفا نتوانستن کرد، وازان عاجز آمدند، سیّم اسماعیلیان اند وتعلیمیانند کہ ایشان گفتند کہ طریقِ معرفت جز اخبار خبرِ مُخبر، صادق نیست چہ در ادلۂ معرفت صانع و ذات وصفات وے اشکالات بسیار است، وادلّہ متعارض، وعقول دران متحیر وعاجز پس اولی تر آن باشد کہ از قول صادق طلبند، چہارم اہل تصوف بودند کہ ایشان بتفکر و اندیشہ (؟) طلب معرفت نہ کردند، کہ بتصفیۂ باطن وتہذیب اخلاق، نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت، وہیئت بدنی منزّہ کردند، چون آن جوہر صافی گشت ودر مقابلۂ ملکوت افتاد، صورتہاے آن بحقیقت در آنجا بے نگہ پیدا شود بے ہیچ شکے وشبہتے، واین طریق از ہمہ بہتر است، کہ ہیچ کمال از حضرت خداوند بخول (؟) نیست وآنجا گہ منع وحجاب نیست، پس ہرانچ آدمی را نبود از کدورت طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود، وحائل و مانع دور گردد، حقایق چیزہا چنانک باشد پیدا شود، وسیّد عالم علیہ افضل الصلوٰۃ والتحیۃ بدین اشارت کردہ است وفرمودہ الا ان لربکم فی ایام دھرکم نفحات فتعرضوا لھا،

اس آخری باب سے واضح ہے کہ خیام متکلمانہ مناظرون، حکیمانہ دلیلون اور حصول تسکین کے اسمٰعیلی باطنی طریقون سے تشفی نہ پاکر تصوّف کے مشاہدات وانوار سے فیض چاہتا ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ خیام کے اس آخری باب مین جو کچھ اختصار کے ساتھ ہے، وہی امام غزالی کی "منقذ من الضلال" مین شرح وتفصیل کے ساتھ مذکور ہے، انھین چار فرقون کا ذکر ہے، اور امام کا ان چارون پر بعینہ یہی تبصرہ ہے، اور آخر متکلمین، حکمار، اسماعیلیہ کے دلائل وتلقینات سے تسلی نہ پاکر صوفیہ کے گروہ مین داخل ہو جانے کا بیان ہے، اب یا تو اس زمانہ مین اکثر اہل نظر اسی ایک راستہ سے تصوف کے مقام پر پہنچے تھے، اسلئے خیام وغزالی کے واردات یکسان ہین، یا ایک کے اصلی اور دوسرے کے نقلی ہین،

امام غزالی نے یہ کتاب جو حقیقت مین اُن کے سوانح اور واردات قلبی ہین تقریباً پچاس برس کی عمر مین غالباً ۴۹۹ھ مین لکھی ہے اور ۴۷۲ھ سے ۵۰۰ھ تک کا زمانہ خیام کے اس رسالہ کلیات الوجود کی تالیف کا ہے، کہ وزیر فخر الملک کی وزارت کا زمانہ جسکے نام سے یہ رسالہ لکھا گیا ہے، یہی ہے، ہولینڈ کے فاضل کریستن زن نے، اور اُس سے نقل کر کے جرمن فاضل فریڈرک روزن نے اپنے مطبوعۂ کاویانی مجموعۂ رباعیات کے دیباچہ مین[۱]، خیام کی ان آخری سطرون کو روضۃ القلوب نام کسی قلمی مجموعہ سے خیام کے نام سے نقل کیا ہے، مگر جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ یہ سطرین درحقیقت خیام کے اسی رسالہ کلیات الوجود کی ہین، یہ الگ کوئی رسالہ نہین ہے،

---

۱ مجموعۂ رباعیات خیام مطبوعۂ کاویانی مرتبۂ فریڈرک روزن صفحہ ۶۶، طبع نوروز سال ۱۳۰۴ھ ہجری شمسی،

۱۰- رسالۂ وصف و موصوف،

یہ سات صفحون کا عربی رسالہ ہے جو ابتک نہین چھپا ہے، قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے، یہ بھی حقیقت مین وجود کے مسئلہ پر ہے، جس سے خیام کو بڑی دلچسپی معلوم ہوتی ہے، اس کے مضامین جگہ جگہ، رسالۂ کون وتکلیف کے تتمہ سے ملتے جاتے ہین، کہین کہین الفاظ اور فقرے بھی ملتے ہین، نتیجہ بحث بھی ملتا ہے، مگر عبارت مین کافی فرق ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے خیام کے رسالۂ تکلیف کے تتمہ پر پھر بعض ایرادات کئے تھے تو خیام نے اس رسالہ مین ان کا جواب دیا، لیکن چونکہ اس رسالہ کا آغاز ان الفاظ سے ہے، کہ "الاوصافُ للموصوفات علی ضربین" اس لیے ناقل نے مجموعہ کی فہرست رسائل مین اس کا نام "رسالۂ وصف وموصوف عمر خیام" رکھدیا ہے، یہی الفاظ الاوصاف للموصوفات علی ضربین رسالۂ کون وتکلیف کے تتمہ کا پہلا فقرہ ہین، تاہم اس کے وجود کے دوسرے رسالون سے اسکا مضمون کافی الگ ہے،

اسمین اوّلاً یہ بیان ہے کہ اوصاف ولوازم کا ثبوت اپنے موصوف اور ملزوم کے لیے کیونکر ہوتا ہے، اور وجود کا ثبوت موجود کے لیے کس طرح ہوتا ہے؟ اوصاف ولوازم کے اقسام ذاتی اور عرضی کی تعریف، پھر سارے رسالہ مین یہ بحث ہے کہ ممکنات کا وجود، موجود فی الخارج نہین اور زائد بر ذات ہے، وہ صرف مفہوم انتزاعی ہے، ممکنات کی اصلیت عدم ہے، اور وجود واجب الوجود کے اثر سے خارج سے انکو ملتا ہے، اس عام بحث کے علاوہ اس رسالہ سے اس کے دو عقیدے ثابت ہین، اوّل یہ کہ چیزون کی حقیقت تک پہنچنے کے لیے، فکر ومراقبہ اور ریاضت کی ضرورت

ہے، کہتا ہے،

فمن وجد نفسه من المقصّرين في هذا المعنى فليعلم انها قد زاغت لسبب امر وهمي غلطها، وعليه بالرياضة التامة والاستعانت بحسن التوفيق من الله تعالى انه ولي الاجابة،

توجو شخص اپنے کو اس بات مین عاجزون مین سے پائے تو وہ ایک وہمی بات ہے جس نے اس کو غلطی مین ڈال دیا ڈر گیا، اس کو چاہیئے کہ پوری ریاضت کرے اور اللہ تعالی سے حسن توفیق کی مدد مانگے، وہ قبول کرنے والا ہے،

رسالہ کا آخری نتیجہ ان سطرون مین ہے،

فقد بان ان جميع الذوات والمهيات انما تفيض من ذات المبدء الاول الحق جل جلاله على ترتيب وفي سلسلة نظام وهي كلها خيرات لا شرّ فيها بوجه من الوجوه، انّما الشرّ الذي هو الذمّ ولازمه يحصل من ضرورة التضاد على ما قد عرفت تفصيله تعالى الله

تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتین اور ماہیتین مبدء اول (اللہ تعالی) کی ذات سے جو حق ہے، ترتیب اور سلسلۂ نظام کے ساتھ وجود پذیر ہوئی ہین، اور یہ کل کی کل خیر ہین، ان مین کسی طرح شر نہین، اور جو شر مذمت یا لازم مذمت کے معنی مین ہے وہ تضاد کی ضرورت کے سبب سے پیدا ہوا ہے، جیسا کہ تم اُسکی تفصیل

عمّا یقول الظّالمون	بان چکے، بلند ہے اللہ اس سے جو ظالم ملحد
الملحدون علوّاً کبیرًا،	لوگ کہتے ہین،

ان سطرون سے ہویدا ہے کہ یہ رسالہ، رسالۂ کون و تکلیف کے مباحث سے متعلق ہے، اور اسی سلسلہ مین یہ لکھا گیا ہے،

۱۱- عرائس النفائس (؟)

مولنا شبلی مرحوم کو ۱۹۰۴ء مین حیدر آباد مین شہرزوری کی تاریخ الحکما موسوم بہ نزہۃ الارواح کا ایک نسخہ ملا، جو ۱۰۲۹ھ مین ایک ایسے نسخہ سے نقل ہوا تھا جو ۶۷۲ھ مین تبریز مین لکھا گیا تھا، مولانا نے اس نسخہ کی نقل لی، اور اصل کے مطابق اسکی تصحیح کی، یہ نسخہ اسوقت ہمارے سامنے ہے، اس مین خیام کے حال مین اس موقع پر جہان امام غزالی اور خیام کا مناظرہ مذکور ہے، خیام کی زبان سے یہ فقرہ درج ہے،

فقال الخیامی انا قد ذکرت ذلک	تو خیام نے کہا کہ مین نے اس کو اپنی یہ تصنیف
فی کتاب عرائس النفائس من	عرائس النفائس مین بیان کیا ہے، پھر
تصنیفی فاطال عمر الخیامی	خیام نے ایک لمبی تقریر شروع
الکلام (ص ۲۷)	کی،

لیکن شہرزوری کے سوانح خیام کا جو اقتباس زوکوفسکی نے مظفریہ مین شائع کیا ہے، اس مین یہ عبارت سرے سے موجود نہین، اہمین "فقال الخیامی الکلام" سے عبارت

شروع ہوتی ہے،

اصل یہ ہے کہ شہرزوری نے بیہقی کی تاریخ الحکمار کے مطلب سمجھنے مین غلطی کی ہے،
عرائس النفائس خیام کی نہین بلکہ خود علی بیہقی کی تصنیف ہے، جسمین اس نے اس مسئلہ پر
بحث کی ہے، اور جسکا ذکر اس نے یہان جملہ معترضہ کے طور پر کیا ہے، بیہقی کی اصل عبارت
یہ ہے،

دخل یوما علیہ الامام حجۃ	امام حجۃ الاسلام غزالی ایک دن اس کے
الاسلام محمد الغزالی وسألہ	ہان گئے، اور اس سے دریافت کیا کہ تمام
عن تعیین جزء من اجزاء	اجزائے فلکی مین سے ایک خاص جزر
الفلک القطبیۃ دون غیرھا	قطبیت کیساتھ کیون مخصوص ہے، اور
مع ان الفلک متشابہ الاجزا	مین نے (یعنی بیہقی نے) اس کو اپنی
وانا قد ذکرت ذلک فی	کتاب عرائس النفائس مین ذکر
کتاب عرائس النفائس من	کیا ہے، تو امام عمر خیام نے بڑی لمبی
تصنیفی، فاطال الامام عمر الکلام	گفتگو شروع کی،

اس حقیقت کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عرائس النفائس نام کتاب علی بیہقی کی تصانیف
مین موجود ہے، علی بیہقی کا مفصل حال یاقوت نے معجم الادبار[1] مین لکھا ہے، اور اسکی تصانیف
کی فہرست نقل کی ہے، اس فہرست مین عرائس النفائس کا نام بھی ہے،

[1] معجم الادبار، یاقوت جلد خامس ص ۲۰۸ - ص ۲۱۸، عرائس کا نام ص ۲۱۲ مین ہے، (گب)

۱۲- نوروزنامہ

خیام کی تصانیف مین ایک نئی کتاب نوروزنامہ کا انکشاف اسٹیٹ لائبریری برلن کے مشرقی شعبہ کے ناظم ڈاکٹر ویل نے کیا ہے، اور اُن کے حسب ہدایت، رسالہ کے بعض مضامین کا خلاصہ فریڈرک روزن نے اپنی مطبوعہ رباعیات عمر خیام (میتھیون کمپنی ۱۹۳۰ء) کے دیباچہ مین دیا ہے، اور اصل کتاب کے پہلے صفحہ کا عکس چھاپا ہے، اسٹیٹ لائبریری مذکور مین گیارہوین صدی عیسوی (پانچوین صدی ہجری) کے چھ علما کے لکھے ہوئے چند رسائل کا ایک مجموعہ ہے، اس کا سالِ کتابت ۱۳۶۵ء (۷۶۷ھ؟) ہے، اس مجموعہ مین ۵۴ صفحون کا ایک فارسی رسالہ خیام کا ہے، جسکا نام نوروزنامہ ہے، خیام نے اس کے ابتدائی دیباچہ مین اسکی تصنیف کی وجہ یہ لکھی ہے کہ ایک دوست نے "نوروز" کی حقیقت اور اسکی تاریخ پوچھی تھی، اس کی فرمائش کی تعمیل مین یہ رسالہ لکھا ہے، اس کے دیباچہ کی اصل عبارت حسب ذیل ہے،

"سپاس و ستائش مر خدا ے را جل جلالہ کہ آفریدگار جہانست، و دارندۂ زمین و زمانست، و روزی دہِ جانورانست، و دانندۂ آشکارا و نہانست، قیوم بے ہمتا و بے انباز، و بے دستور و بے نیاز، یکے نہ از حدِ قیاس و عدد، قادر و مستغنی از ظہیر و مدد، و درود بر پیغمبران او از آدم صفی تا پیغمبر عربی محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہم اجمعین، و بر عترت و اصحاب و برگزیدگان او، چنین گوید خواجہ حکیم فیلسوف الوقت، سید المحققین، ملک العلماء عمر بن ابراہیم الخیام رحمۃ اللہ علیہ کہ چون نظر افتاد از آنجا کہ کمال عقل است ہیچ چیز نیافتم شریف تر از سخن، و رفیع تر از کلام، چہ اگر بزرگوار تر از کلام چیزے

بووے، حق تعالیٰ با رسول صلی اللہ علیہ خطاب فرموئے، وگفتہ اند تبازی وخیر جلیس فی الزمان کتاب، دوستے کہ برمن حق صحبت داشت ودرنیک عہدے یگانہ بود ازمن التماس کرد کہ سبب نہادن نوروز چہ بودہ است، وکدام پادشاہ نہادہ است، التماس اورا مبذول داشتم، واین مختصر جمع کردہ آمد، بتوفیق جل جلالہ،

آغاز کتاب نوروز نامہ

درین کتاب کہ بیان کردہ آمد درکشفِ حقیقت نوروز کہ نزدیک ملوک عجم کدام روز بودہ است وکدام پادشاہ نہادہ است، وچرا بزرگ داشتہ اند آنرا ودیگر آئین پادشاہان وسیرت ایشان درہر کارے، مختصر کردہ آید، انشاء اللہ تعالیٰ، اما سبب نہادن نوروزان بودہ است کہ چون ندانستند کہ آفتاب را دو دور بود، یکے آنکہ"

رسالہ مین سولہ مختلف ابواب ہین،

۱۔ اصل نوروز نامہ،

۲۔ شاہان ایران کے زمانہ مین،

۳۔ موبد موبدان کا شاہی درباروں مین نوروز کی تہنیت وتبریک اور تحفے پیش کرنے کے لئے آنا،

۴۔ بادشاہ کو خطاب کرکے موبد موبدان برکت کے جو دعائیہ کلمے کہتا تھا،

۵۔ سونا (زر) اور اُس کے متعلق جو کچھ کہا گیا،

۶۔ چھپے ہوے خزانون کا پتہ پانا،

۷۔ انگوٹھی اور انگوٹھی کے متعلق جو باتین کہی گئی ہین،

۸۔ غلہ (اور خصوصًا جو) کے متعلق،

۹۔ تلوار کے متعلق،

۱۰۔ تیر اور کمان کے متعلق،

۱۱۔ قلم اور اس کی قسمین،

۱۲۔ گھوڑے اور اُن کی قسمین،

۱۳۔ باز کے شکار اور باز کی پرورش،

۱۴۔ شراب کی خوبیان (اور اس کے طبّی فائدے اور نقصان، اور اس کے بُرے اثرات سے بچنے کی تدبیرین)

۱۵۔ شراب کی ایجاد کی کہانی،

۱۶۔ ایک حسین چہرہ کے فوائد،

رسالہ کے خطبہ مین جو بعد کو بڑھایا گیا ہے خیام کے صریح نام موجود ہونے کے باوجود اس کو خیام کی تصنیف ماننے پر دل آمادہ نہین، یہ حقیقت مین علمِ محاضرات اور منادمت سلطانی کے فن پر ہے، یعنی اُن مسائل پر ہے جنکے جاننے کی ضرورت بادشاہ کے مصاحبون اور ندیمون کو پیش آتی ہے، حکیم خیام کو اس قسم کے تر مباحث سے کوئی مناسبت نہین معلوم ہوتی، اسی عہد مین امیر عنصر المعالی کیکاوس نے اس قسم کی کتاب لکھی ہے جو قابوس نامہ کے نام سے مشہور ہے، اور جو بمبئی مین چھپی ہے، نیز اس عہد کے بعد ۵۹۹ھ مین محمد بن علی بن

سلیمان راوندی نے راحۃ الصدور تاریخ آل سلجوق کے آخر مین اس سے ملتی جلتی چند فصلیین لکھی ہین،

اس کتاب کے اس فقرہ سے "کہ دوستے کہ برمن حق صحبت داشت، ودر نیک عہدے یگانہ بود، ازمن التماس کرد" فریڈرک روزن نے جو بے محابا قیاس آرائیان کین ہین کہ یہ دوست مرد تھا یا عورت ؟ اور اس پر جو دوراز کار بحثین کی ہین، وہ مشرقی آداب سے یکسر ناواقفیت کا آئینہ ہین،

خیام نے اس دیباچہ مین جس عربی مثل کو نقل کیا ہے، وہ عربی کے مشہور شاعر متنبی المتوفی ۳۵۴ھ کا مصرع ہے،

شاعرِ خیام

خیام اپنے عہد کے دوسرے حکماء کی طرح شاعر بھی تھا، مگر اس کی شاعری پیشہ ورانہ شاعری نہ تھی، بلکہ صرف علم و خیال کی شاعری تھی، اسی لئے اس کے ابتدائی سوانح نگارون نے اس کی اس حیثیت کا تذکرہ نہین کیا ہے، چنانچہ تعجب ہے کہ خیام کی شاعری کا ذکر نہ چہار مقالہ مین ہے، نہ بیہقی مین ہے، البتہ اس کے ایک تیسرے ہمعصر کیکاؤس بن اسکندر ابن قابوس بن وشمگیر رئیس جرجان نے قابوس نامہ مین جو سنہ ۴۷۵ھ[1] مین یعنی خیام کی زندگی ہی مین لکھی گئی ہے، اس کے دو فارسی شعر نقل کئے ہین، اور یہ اسکی شاعری کی سب سے قدیم شہادت ہے، جو ہم کو ہاتھ آسکی ہی، تذکرون مین اس کے شاعر ہونے کا ذکر سب سے پہلے شہرزوری مین ملتا ہے، جو سنہ ۵۸۶ھ سے سنہ ۶۱۱ھ تک کی تصنیف ہے، چنانچہ اس کے عربی نسخہ مین خیام کے چند عربی اشعار، اور فارسی نسخہ مین اسکی ایک دو رباعیان لکھی ہین، اس کے بعد قفطی المتوفی سنہ ۶۴۶ھ کی تاریخ الحکماء مین جسکی تالیف کا زمانہ سنہ ۶۲۴ھ سے سنہ ۶۴۶ھ کے درمیان ہی، اس کے

---

[1] امیر کیکاؤس مؤلف قابوس نامہ نے اپنی کتاب کے خاتمہ مین، آغاز تالیف کی تاریخ سنہ ۴۷۵ھ خود بیان کی ہی، اس سے معلوم ہوگا کہ حبیب السیر اور جہان آرا کے مؤلفون کا یہ بیان کہ امیر کیکاؤس نے سنہ ۴۶۲ھ مین وفات پائی، نادرست ہے، (ضمیمۂ فہرست فارسی برٹش میوزیم لائبریری نمبر ۱۴۲۰، صفحہ ۱۰۵) تعجب ہوتا ہے کہ قابوس نامہ مین جو سنہ ۴۷۵ھ کی تالیف ہے، شیخ سعدی جیسے متاخر شاعر کے بعض اشعار کیسے درج ہوگئے ہین، ضرورت ہے کہ اس کتاب کے قلمی نسخون سے اس مطبوعہ نسخہ کا مقابلہ کرکے ایک صحیح نسخہ ترتیب دیا جائے،

بعض عربی اشعار نقل کئے گئے ہین، اصلیت یہ معلوم ہوتی ہے، کہ تاریخ الحکما، کی کتابون کو اسکی شاعرانہ حیثیت سے کوئی تعلق نہ تھا، اس لیے بیہقی نے اس کی اس حیثیت کو چھوڑ دیا، اور چونکہ وہ پیشہ ور قصیدہ گو یا مدّاح شاعر نہ تھا، اس لیے عروضی سمرقندی نے بھی اس کو اس حیثیت سے یاد نہین کیا، میرا گمان ہے کہ اسکی شاعرانہ حیثیت کا ذکر سب سے پہلے عماد اصفہانی کے تذکرۂ شعرا موسوم خریدۃ القصر مین آیا ہے، جو ۵۶۲ھ کی تصنیف ہے، اور اس عہد کے عربی شعرا کا تذکرہ ہے، غالباً اُسی مین اس کے وہ عربی اشعار ثبت ہین، جنکو بعد مین شہرزوری اور قفطی نے اس سے اپنی کتابون مین نقل کیا ہے،

شہرزوری کے عربی نسخہ مین ہے،

ولہٗ اشعارٌ حسنۃ ملیحۃ....	اس کی تصنیف سے فارسی اور عربی مین
بالعربیۃ والفاسیۃ منہا (نسخۂ ندؔ)	عمدہ اشعار ہین، منجملہ اُن کے یہ ہین،

اسی کتاب کے فارسی نسخہ مین ہے،

"اورا بعربی وفارسی شعر بسیار است، از انجملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد" (نسخۂ دار المصنفین)

قفطی مین ہے،

وقد وقف متاخرو الصّوفیّۃ	اور پچھلے صوفیہ اس کے اشعار
علیٰ شیءٍ من ظواھر	کے ظاہری معنی کو کچھ سمجھے...
شعرہٖ ...... ولہ	...... اور اس کی
شعر طائر، (مطبوعۂ مصر)	تصنیف سے مشہور اشعار ہین،

ان اقتباسات سے ظاہر ہے کہ وہ شاعر بھی تھا، اور عربی و فارسی مین اُسنے اشعار کہے ہین،

اس کے عربی اشعار | خیام کے متفرق عربی اشعار شہرزوری اور قفطی مین ہین، جو میرے گمان کے مطابق جیساکہ مین پہلے کہہ چکا ہون، عماد اصفہانی کی خریدۃ القصر سے منقول ہین، یہ اشعار ان دونون کتابون مین تعداد مین چودہ[۱۴] ہین، اور یہ سب کے سب اس کے مذاق کے مطابق فلسفیانہ اور اخلاقی نظمین ہین، ان مین اس کا رنگ طبیعت پوری طرح جھلکتا ہے، یہ اشعار ان کتابون مین بہت غلط سلط نقل ہوئے ہین، قفطی کے مطبوعۂ یورپ نسخہ مین بھی غلطیان ہین، زوکوودسکی کے اقتباس و نقل مین بھی اغلاط و بیاض ہین، نیز شہرزوری کے نسخۂ شبلی مین بھی اغلاط ہین، قزوینی نے بھی حواشی چہار مقالہ مین ان غلطیون کو بکذا لکھکر یون ہی رہنے دیا ہے، مین نے حتی الامکان ان کی تصحیح کی پوری کوشش کی ہے، بشرطیکہ وہ صحیح چھپ بھی جا ئین

قصیدہ کے بعض اشعار قفطی نے نقل کئے ہین، اور بعض شہرزوری نے، مین نے قصیدہ کے تمام اشعار دونون سے لیکر یکجا کر دیئے ہین، اسمین اختلافات نسخ بھی دکھائے گئے ہین[۱]،

۱- یُدَبّرلیِ الدُّنیا بَل السَّبعۃُ لعلی[۲] بلِ الافقُ الاعلےٰ اذا جاشَ خاطری

جب میرا دل جوش مارتا ہے تو پوری دنیا، بلکہ ساتون ستارے، بلکہ افق اعلیٰ میرے لئے تدبیر مین مصروف ہوجاتا ہے

۲- اصومُ عنِ الفحشاءِ جہراً و خُفیَۃً عفافاً و افطاری بتقدیس فاطری[۳]

مین کھلے اور چھپے اپنی پاکدامانی کی خاطر برائیون سے روزہ رکھتا ہون اور میرا افطار اپنے خالق کی پاکی بیان کرنا ہے

[۱] اصطلاحات کی تفصیل حسب ذیل ہے،
(۱) یش (شہرزوری نسخۂ شبلی) (۲) ز - (شہرزوری نسخۂ زوکوودسکی) (۳) قپ - (قفطی مطبوعۂ یورپ) (۴) قم (قفطی مطبوعۂ مصر) [۲] ز - مدبر، [۳] ش، خاطری،

۳۔ وکم عُصْبَۃٍ ضَلَّتْ عَنِ الْحَقِّ فَاھْتَدَتْ ، بِطُرْقِ الْھُدٰی مِنْ فَیْضِیَ الْمُتَقَاطِرٖ

کتنے لوگ ہین، جو حق سے گمراہ ہو گئے تھے، میرے فیضِ باران سے انھون نے راستہ پایا

۴۔ فَاِنَّ صِرَاطِی الْمُسْتَقِیْمِ بَصَائِرٌ نُصِبْنَ عَلٰی وَادِی الْعَمٰی کَالْقَنَاطِرِ

کیونکہ میری راہِ راست وہ بصیرتین ہین جو ضلالت کی وادی مین پلون کی طرح نصب ہین

۵۔ اِذَا قَنِعَتْ نَفْسِیْ بِمَیْسُوْرِ بُلْغَۃٍ یُحَصِّلُھَا بِالْکَدِّ کَفِّیْ وَسَاعِدِیْ

جب میرے نفس نے ایسے معمولی توشہ پر قناعت کر لی، جس کو میرے دست و بازو محنت سے حاصل کرتے ہین

۶۔ اَمِنْتُ تَصَارِیْفَ الْحَوَادِثِ کُلَّھَا فَکُنْ یَا زَمَانِیْ مُوْعِدِیْ اَوْ مُوَاعِدِیْ

مین تمام حوادث کی گردشون سے بیخوف ہو گیا تو اب زمانہ خواہ تو مجھے دھمکانے والا بن یا مجھ سے نیک سلوک کا وعدہ کرنیوالا

۷۔ وَھَبْنِیْ اتَّخَذْتُ الشِّعْرَیَیْنِ مَنَازِلِیْ وَفَوْقَ مَنَاطِ الْفَرْقَدَیْنِ مَصَاعِدِیْ

اور یہ فرض کر کہ مین نے دونون شعری ستارون کو اپنی منزل بنالیا، اور دونون فرقد ستارون کے اوپر میری جاے صعود ہے

۸۔ اَلَیْسَ قَضَی الْاَفْلَاکُ فِیْ دَوْرِھَا بِاَنْ تُعِیْدَ اِلٰی نَحْسٍ جَمِیْعَ الْمَسَاعِدِ

پھر کیا آسمانون نے اپنی گردش مین یہ فیصلہ نہین کر لیا ہے کہ وہ ہر خوش بختی کو آخرکار بدبختی کی طرف لوٹادینگے

۹۔ مَتٰی مَا دَنَتْ دُنْیَاکَ کَانَتْ مُصِیْبَۃً فَوَاعَجَبًا مِنْ ذَا الْقَرِیْبِ الْمُبَاعِدِ

جب تیری دنیا تجھسے قریب ہو گی تو مصیبت بنجائیگی، تو اے افسوس اس قریب پر جو دور ہو جانیوالا ہے

۱؎ ش، بطرف، ۲؎ ش، صراط، ۳؎ ز۔ یصبن، ۴؎ ز کا لقفا (غلط)
۵؎ ق۔ رضیت، ۶؎ ش ونر، مساعدی، ۷؎ ز۔ دستی (بے معنی) ۸؎ ز۔ الشعربین، (غلط) بمناسبت فرقدین شعرین چاہئے، والمراد شعری العبور وشعری الدبور کما صحح شیخنا شبلی، ۹؎ ش ونر، الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان
۱۰؎ ق۔ من، ۱۱؎ ز وش۔ یعید،

۱۰- اذا کان محصول الحیوة منیۃ — فسیّان[۱] حالا کلّ ساع وقاعد

جب زندگی کا حاصل موت ہے، تو ہر کوشش کرنے والا، اور بیٹھ رہنے والا حال مین برابر ہے

۱۱- فیا نفس[۲] صبرًا عن مقیلک انّما — تخرّ ذُراہ بانقضاض القواعد

تو اے دل اپنے خوابگاہ سے صبر کر، کہ بنیادون کے گرنے سے، اوس کی بلندیان گر پڑینگی

۱۲- زجّیت[۳] دھرًا طویلًا فی التماس اخ — یرعی ودادی اذا ذو[۴] خلّۃ خانا[۵]

مینے ایک بڑا زمانہ کسی ایسے بھائی کے ڈھونڈھنے مین صرف کیا، جو میری محبت کو اوس وقت قائم رکھے، جب دوست خیانت کرے

۱۳- فکم الفت وکم اٰخیت غیر اخ — وکم تبدّلت بالاخوان اخوانا

تو کتنون سے الفت کی، اور کتنے غیر بھائیون کو اپنا بھائی بنایا، اور کتنے بھائیون کو چھوڑ کر دوسرون کو بھائی بنایا

۱۴- وقلت للنفس لمّا عزّ مطلبھا — باللہ لا تألفی ما عشت انسانا

تو دل سے مینے کہا جب اسکی طلب ناکام رہی کہ اب خدا کا واسطہ، جبتک تو زندہ ہے، کسی کو دوست نہ بنا

یہ آخر کے تین شعر (۱۲ و ۱۳ و ۱۴) صرف شہرزوری مین ہین، مگر ابو منصور ثعالبی المتوفی سنہ ۴۳۰ھ نے یتیمۃ الدھر قسم رابع مین ابو سھل سعید بن عبد العزیز نیلی المتوفی سنہ ۴۲۰ھ کے حال مین اس کے اشعار کے ضمن مین ان کو نقل کیا ہے، ابو سھل نیلی کا حال یتیمہ کے علاوہ عیون الانباء لابن ابی اصیبعہ (جلد اول صفحہ ۲۵۳ مصر)، اور معجم الادباء یاقوت (جلد ۴ صفحہ ۲۴۰ مصر) مین بھی ہے، ان مین نیلی کے

۱؎ ر- فستّان ۲؎ یہ شعر صرف قفطی مین ہے، ۳؎ ش- ر- حدت، ۴؎ شہرزوری کے پیش نظر نسخون مین اذا ما خلّۃ ہی، مگر قزوینی نے حواشی چہار مقالہ مین اس کی جگہ اذا ذو خلّۃ نقل کیا ہے جو صحیح ہے،
۵؎ ر- حانا،

چند شعر ہین، مگر ان مین یہ تین نہین ہین، مگر بہرحال ثعالبی کی کتاب مین ان شعرون کے ہونے سے اتنا قطعی ثابت ہے کہ یہ شعر خیام کی پیدائش سے پہلے ہی دنیا مین موجود تھے، اور اس لیے ان اشعار کی خیام کی طرف نسبت شہرزوری کی غلط فہمی یا غلط بینی ہے،

ترک مصنف رضا توفیق بے نے ترکی مین، اور شامی عرب مترجم ودیع بستانی نے عربی مین رباعیات خیام کے مقدمون مین خیام کے پانچ اور عربی شعر نقل کئے ہین، مگر چونکہ ان کا کوئی قدیم حوالہ ان مین مذکور نہین ہے، اس لئے ہم اُن کو قلم انداز کرتے ہین،

مگر ظاہر ہے کہ خیام جب عربی مین بھی شاعری کرتا تھا تو صرف یہی چند شعر تو اوس کی ملکیت نہین ہو سکتے، اس کے اور بھی عربی اشعار ہونگے، مگر افسوس ہے کہ وہ ہم تک نہین پہنچے،

فارسی رُباعیات

خیام کچھ بھی تھا، اور کچھ بھی ہو، مگر آج اسکی شہرت صرف اسکی فارسی رباعیات کے بدولت قائم ہے، خصوصاً آج لوگون کو اس سے جو دلچسپی ہے وہ صرف اسلئے ہے کہ یورپ، فٹز جیرلڈ کے انگریزی ترجمہ کے بدولت اس سے دلچسپی لے رہا ہے، ورنہ تنہا ایک رُباعی گو شاعر کی حیثیت سے مشرق مین اس نے کوئی بڑا درجہ نہین پایا ہے،

رُباعی گوئی ایک زمانہ دراز سے عجم کے مسلمان فلاسفہ اور صوفیہ کے فضل و کمال کا جزو لازم

رہی ہے، اور جب سے ہماری فارسی زبان مین رُباعی کی پیدائش ہوئی ہو وہ فلاسفہ اور صوفیہ کے آغوش مین پرورش اور نشو ونما پاتی رہی ہے، اسلیے ضرورت ہے کہ اس کی تاریخ پر اس سلسلہ مین ایک نظر ڈالی جاے، اور بتایا جاے کہ تمام اصناف سخن مین سے رُباعی ہی کیون اُن خشک مزاجون کے پسند خاطر ہوئی، نیز خیّام کے زمانہ تک رُباعی کی صنف نے جہانتک ترقی کی تھی اسکا بیان اور اسی تقریب سے ان مین سے اکثر لوگون کا حال آجائیگا جنکے کلام سے خیّام کا کلام مخلوط ہو گیا ہے

رباعی کی تاریخ — فارسی کے اصناف سخن مین رُباعی گو چار مصرعون کی مختصر نظم ہوتی ہے، مگر اس کوزہ مین سمندر بند ہوتا ہے، بڑے سے بڑا فلسفیانہ خیال، دقیق سے دقیق اخلاقی نکتہ، اور پیچیدہ سے پیچیدہ صوفیانہ مسئلہ جو صفحون اور دفترون مین نہین سماتا، ان دو سطرون مین پورا کا پورا ادا ہو جاتا ہے،

وجہ تسمیہ — "رباعی" عربی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی "چار والے" کے ہین، عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ چونکہ یہ چار مصرعون سے مرکب ہوتی ہے، اسلیے اس کو رباعی کہتے ہین، چنانچہ دولت شاہ نے تذکرہ (سنہ ۸۹۲ھ) مین اسکی یہی وجہ تسمیہ بیان کی ہے، کہ

"تا فضلا، لفظ دوبیتی رانکو ندیدند، گفتند کہ این چہار مصراع است رباعی می شاید گفتن" (ص ۳۱ گب)

لیکن محمد بن قیس رازی نے جس کی تالیف وتصنیف کا عہد سنہ ۶۱۴ھ سے حدود سنہ ۶۳۰ھ تک ثابت ہے، [۱] اپنی مشہور تصنیف المعجم فی معاییر اشعار العجم مطبوعہ گب مین رباعی کی ایجاد و پیدائش کے سلسلہ مین لکھا ہے کہ "اہل عرب اس کو رباعی اس لیے کہتے ہین کہ بحر ہزج جسمین رباعی کہی جاتی

---

[۱] اتابک سعد زنگی اول بادشاہ فارس (۵۹۹ھ - ۶۲۸ھ) کے دربار سے اس کا تعلق تھا، علم عروض وقوافی مین یہ اس کی نہایت اہم کتاب ہی، سنہ ۱۹۰۹ء مین گب میموریل سیریز لندن مین یہ کتاب چھپی ہے، اسکا ایک قلمی نسخہ کتبخانہ ندوۃ العلماء لکھنؤ مین موجود ہی،

ہے، چار اجزار سے مرکب ہوتی ہے، اور اسلیے اس وزن کا ایک مصرع عربی مین دو جزء کا ایک شعر ہو جاتا ہے، اور اس طرح چار مصرعون مین چار شعر ہو جاتے ہین[1] "رازی کے اس بیان کی تائید معیار الاشعار نام[2] فارسی عروض کی ایک قدیم کتاب (سنہ ۶۴۹ھ) سے ہوتی ہے، یہ کتاب مفتی سعد اللہ مرحوم مرادآبادی المتوفی سنہ ۱۲۹۴ھ کی شرح کے ساتھ ہندوستان مین چھپی ہے، اسمین یہ عبارت ہی

"وقدما بران شعر بسیار گفتہ اند و ایشان ہر مصراع را قافیہ آوردہ اند و آنرا بیتے می شمردہ اند مانند رجز مشطور یا ابیات معقد از اشعار تازیان . . . . . . وباین سبب ترانہ (رباعی) را قدما چہار بیت می گرفتہ اند و آنرا چہار بیتی خواندہ اند و بتازی رُباعی، و در ہر چہار قافیہ آوردن لازم می شمردہ "اما بنزدیک متاخران چون مربعات این اوزان مستعمل نیست این اوزان متروک است، و ہر بیتے را ازین ابیات مصراعی می شمرند و رُباعی را دو بیتی میخوانند، و قافیہ شرط نمی کنند"،

اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ رُباعی کا نام رُباعی چار مصرعون کی وجہ سے نہین، بلکہ چار مصرعون کے چار شعر ہو جانے کی وجہ سے پڑا ہے،

الغرض محمد رازی اور مؤلف معیار الاشعار جیسے قدیم محققین عروض کے بیانات سے یہ بات تو مسلّم ہو گئی کہ رباعی پہلے دو دو جزء کا ایک ایک مصرع ہو کر چار مصرعون مین چار شعر

---

[1] المعجم ص ۹۰، [2] تنقید شعر العجم کے فاضل مؤلف پروفیسر شیرانی نے اپنے مضمون کے پہلے نمبر مین اسکو کسی تذبذب کے بغیر محقق طوسی کی تالیف بتایا ہی، معلوم نہین ان کے سامنے اس کی کیا سند ہے، درآنحالیکہ مشرق و مغرب کے فضلا اس نسبت کے قبول کرنے مین تردد کرتے ہین، چنانچہ علامہ عبدالوہاب قزوینی نے معجم کے دیباچہ مین (ھ) تصریح کی ہی کہ "کتاب مرغوب معیار الاشعار است در علم عروض و قوافی کہ در سنہ ۶۴۹ھ تالیف شدہ و مصنف آن معلوم نیست..... و سے (مفتی سعد اللہ مرادآبادی شارح المتوفی سنہ ۱۲۹۴ھ) تالیف این کتاب را بخواجہ نصیر الدین طوسی معروف متوفی سنہ ۶۷۲ھ نسبت دادہ است، و لے معلوم نیست از روی چہ ماخذ بہ" ڈاکٹر ریو نے برٹش میوزیم لائبریری کی فارسی کتابون کی فہرست صفحہ ۵۲۵ مین بعینہٖ یہی لکھا ہے اور بتایا ہے کہ محقق طوسی کی تصانیف کی فہرست مین یہ نام نہین،

ہوتی تھی اور ان چارون شعرون کے اواخر متحد القافیہ ہوتے تھے، مثلاً

۱- در منزلِ غم فگندہ مفرش مائیم

۲- وزآبِ دو چشمِ دل برآتش مائیم

۳- عالم چو ستم کند ستمکش مائیم

۴- دستِ خوش روزگارِ ناخوش مائیم (منسوب بہ رودکی)

سوال یہ ہے کہ دو دو جزء کا اس طرح ایک ایک شعر ہو جانا، آیا فارسی مین تھا، اور اسلیے کبھی اسکو چہار بیتی کہتے تھے، یا عربی مین تھا، اور اسلیئے اسکو رباعی کہتے تھے، مؤلف معیار الاشعار نے صرف "قدما" یعنی پہلے لوگ لکھا ہے جس سے فارسی و عربی کی تخصیص نہین نکلتی، مگر محمد ابن قیس رازی نے تصریح کی ہے کہ یہ رباعی (چہار بیتی) کہنے والے قدماء عرب کے شاعر تھے، کیونکہ اس کا ثبوت نہین ملتا کہ عرب کیطرح فارسی اہل عروض بھی ایک لفظ کے حرفون کو توڑ کر کبھی دو مصرعون مین بانٹتے تھے،

بہرحال عرب کی طرح چونکہ فارسی مین دو دو جزء، چار مصرعون کے، چار شعر فارسی مذاق سلیم کے مطابق نہین تھے، اس لیے اہل فارس نے ان کو دو ہی شعر قرار دیا، اور اس لیے

---

[۱] سلسلۂ شعر العجم کے وسیع النظر ناقد پروفیسر شیرانی نے تنقید کے پہلے نمبر (رسالہ اردو اورنگ آباد دکن) مین رباعی کی بحث پر دو صفحے لکھے ہین اور معیار الاشعار کی مذکورۂ بالا عبارت کے لفظ "قدما" سے اتنی وسعت پیدا کرلی ہے کہ یہ دعوی کر دیا ہے کہ "قدیم الایام مین ایران مین ایک خاص قسم کی نظم جسکو چہار بیتی کہا جاتا تھا رائج تھی، اس کے اوزان عربی اوزان سے غالباً مستخرج نہین ہین، بلکہ ایران زاد اور مقامی معلوم ہوتے ہین" حالانکہ ان مین سے ہر دعوی ثبوت کا محتاج ہے، اہل عروض و اہل موسیقی کی روایات (قابوس نامہ کا حوالہ آتا ہے) کا جہان تک تعلق ہے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ارباب فن کے یہان یہ چیز نو پیدا تھی اور اسلام کے بعد اہل فن کے استعمال مین آئی ہے،

اس بارہ مین جو میرا خیال ہے وہ آگے آتا ہے،

اس کو دوبیتی ہی کے نام سے یاد کیا، اور مذاقِ عرب پر چار شعر ہو جاتے تھے، اس لیئے انھون نے رباعیہ کہا، مگر پھر وہ بھی اہل فرس کے تتبع مین اُسکو دو ہی شعر بنا کر دوبیتی بھی کہنے لگے، چنانچہ عربی مین رباعیہ اور دوبیتی دونون کہتے ہین،

فارسی رباعی مین متاخرین توعموماً صرف پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعون مین قافیے لاتے ہین، مگر چوتھی پانچوین صدی کے شعراء فارسی پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعون کیساتھ تیسرے کو بھی اکثر ہم قافیہ لایا کرتے تھے، مگر اس کا قطعی لزوم ان کے ہان بھی نہ تھا، چنانچہ رودکی، فردوسی، عنصری وغیرہ کی رباعیون مین کبھی تیسرے مصرع مین قافیہ ہے اور کبھی نہین ہے، اور یون کبھی کبھی قافیہ لے آنا تو سعدی جیسے متاخر کے ہان بھی پایا جاتا ہے[1]،

عربی کی رباعیون مین چارون مصرعون کا ہم قافیہ لانا اسلیئے ضروری تھا، کہ اس کا ہر مصرع شعر ہوتا تھا، اس پر مستزاد یہ کہ بعض جدت پسندون نے قافیہ کے ساتھ ردیف کی بھی شرط کرلی، چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچوین صدی کے آغاز مین خراسان و ترکستان کے ایک ادیب احمد بن حسین الخطیب تھے، جو عربی و فارسی دونون زبانون کے شاعر تھے، انھون نے عربی مین رباعیان کہی تھین،

۱- قد هاض فراقهٔ   فقار ی والله

[1] ناقد شعر العجم نے اپنے اسی پہلے سلسلہ مین یہ بے سند دعوی کیا ہے، جس کا مدار ساتوین صدی کی معیار الاشعار پر ہے کہ "قدما (کس عہد تک کے قدما؟) تمامتر چہار بیتی کہتے تھے، جسکے چارون مصرع ہم قافیہ ہوتے تھے" اور اس سے نادر تر دعوی یہ ہے کہ چہار بیتی کی اب کوئی مثال نہین پائی جاتی، حالانکہ ایسی رباعیان جن کے چارون مصرعے ہم قافیہ ہون عوفی کی لباب الالباب کے قدماء کے حالات مین دس بارہ سے زیادہ ہین، اور بعد کے شعراء کے یہان بھی ایسی رباعیان ملتی ہین،

۲۔ واستھلک ھجرہ قرار ہی واللہ

۳۔ اذ ری الدم لیلی و نھار ی واللہ

۴۔ لم یغن عن الھویٰ حذ ار ی واللہ

۱۔ ابلی جسدی ھویٰ ظلوم جانی

۲۔ قد ھجّن قدہ قضیب البان

۳۔ یا من اضحیٰ وما لہ من ثانی

۴۔ ماضرّک لو فکّکت ھذا العانی

ابوالحسن علی باخرزی، المتوفی ۴۶۷ھ نے اپنی کتاب دُمیۃ القصرین ذکر کیا ہے کہ مین نے اس سے پہلے اس طریقہ پر رباعی نہین سنی تھی" لم اکن سمعت ھذہ الطریقۃ یہانتک کہ میرے والد نے ابوالعباس باخرزی کی چند رباعیان اسی طرز کی سنائین جنمین ایک یہ ہے؛

۱۔ قد صیّرنی الھویٰ اسیرَ الذلّۃ

۲۔ واستنھکنی وما بجسمی علّہ

۳۔ واستاصل ھجرہ بصبری کلّہ

۴۔ لاحول ولا قوّۃ اِلّا باللہ

عام طور سے رباعی کا وزن لاحول ولاقوۃ اِلّا باللہ جو مشہور ہے، دیکھو کہ اوسکی سند کتنی پرانی ہے،

اس کے بعد باخرزی نے لکھا ہے کہ میرے باپ حسن باخرزی نے اسطرح کی بہت سی

رُباعیان کہین جنمین ایک یہ ہے،

١- اعطیتك یا بد ر عنان القلب

٢- لا زلت ارى هوا ك شان القلب

٣- لو لم یكن الصد ر صوان القلب

٤- انزلتك والله مكان القلب

پھر علی باخرزی نے خود اپنی ایک رُباعی لکھی ہو،

١- قد مل هواى فاقترشت الملة

٢- خل بوصاله لبیت الخلة

٣- ادمى كبدى بسیف هجر سله

٤- ما اجوره على سبحان الله

آپ دیکھین کہ ان سب رباعیات کے چارون مصرعون مین قافیے ہین، حالانکہ اسی عہد کی بلکہ اس سے پیشتر کی فارسی رباعیون مین اسکی پابندی مطلق نہین ہے، عمارہ مروزی جو چوتھی صدی کے اواسط مین تھا، کہ اس نے سامانی وغزنوی دونون دربارون مین رسوخ پایا تھا، کہتا ہے[2]،

آن می بدست آن بت سیمین بن نگر — گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر

وان ساغری کہ سایہ بیفگند می برو — برگ گل سپید است گوئی بلالہ بر

[1] دمیۃ القصر باخرزی، ص۱۶۱، حلب، [2] لباب الالباب عوفی، جلد دوم، ص۲۵

تیسرا مصرع قافیہ سے خالی ہے،

رباعی کے دوسرے نام | فارسی مین رباعی کا سب سے پرانا نام غالباً "ترانہ" ہے، اسدی طوسی نے جو ۴۵۸ھ مین موجود تھا اپنی کتاب "لغت فرس" مین جو فارسی کا قدیم ترین موجود لغت ہے "ترانہ" کے معنی "دوبیتی" کے لکھے ہین، (ص۱۰ ابرلن ۱۸۹۷ء) عربی مین دو نام پائے جاتے ہین، رباعیہ اور دوبیتی، چنانچہ قاضی ابو علی محسن بن علی تنوخی المتوفی ۳۸۴ھ کی کتاب نشوار المحاضرہ مین رباعیات کا لفظ موجود ہے، (ص۶۵ مصر مرگیولیتھ) اور باخرزی المتوفی ۴۶۷ھ کی دمیۃ القصر مین بھی رباعیات ہی کا لفظ ہے (ص۱۴۲، حلب)

فارسی مین، امیر کیکاؤس نے قابوس نامہ (تالیف ۴۷۵ھ) مین اپنی رباعیان جابجا نقل کی ہین، لیکن ہر جگہ ان کو مختلف نامون سے یاد کیا ہے کہین "دوبیتی" کہا ہے، "اندرین گلہ پیری مراد دوبیتی است" (ص۱۴ بمبئی) دوسری جگہ "رباعی" کہا ہے (ص۱۵) لیکن عموماً صرف "بیت" کہنے پر اکتفا کی ہے، (ص۲۸ وص۵۲ وص۶۴ وص۶۷ وص۱۱۴) باب سی و پنجم "اندر آئین و رسم شاعری" مین مختلف اصناف سخن کے سلسلہ مین "غزل و ترانہ" کہا ہے، "اگر غزل و ترانہ گوئی سہل ولطیف تر گوئی، وبقوافی معروف گوئی" پھر آگے چل کر ہے، "وغزل و ترانہ، تر و آبدار گوئی"؛ (ص۱۱۴ بمبئی) محمد بن قیس رازی نے معجم (۶۱۴ھ-۶۳۰ھ) مین ذرا ذرا سے فرق سے اسکے حسب ذیل نام بتائے ہین،

قول:- ہر چہ از ان جنس بر ابیات تازی (عربی) سازند آنرا قول گویند،

غزل:- وہر چہ بر مقطعات پارسی باشد آنرا غزل خوانند،

ترانہ ، اہل دانش ملحونات این وزن را ترانہ نام کردند،

دوبیتی ، وشعر مجرد آنرا دوبیتی خوانند، برای آنکہ بنائی آن بر دو بیت بیش نیست،

رباعی ، و مستعربہ آن را رباعی خوانند، از بہر آنکہ بحر ہزج در اشعار عرب مربع الاجزاء آمدہ است، پس ہر بیت ازین وزن دو بیت عربی باشد، (ص ۹۰)

قدماء کے کلام مین "غزل و ترانہ" کا لفظ ساتھ ساتھ آتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد تک غزل کی موجودہ اصطلاح پختہ نہین ہوئی تھی،

رباعی کی ایجاد اہل ادب اور اہل تذکرہ جنکا خیال ہے کہ رباعی اتفاقیہ ایجاد کا نتیجہ ہے اسکے متعلق ایک قصہ بیان کرتے ہین کہ غزنین یا سجستان کے کسی شہر مین چند لڑکے گولی کھیل رہے تھے، ایک گولی لڑھکتی ہوئی سوراخ کے پاس آئی، اس پر خوشی کے عالم مین ایک لڑکے کے منھ سے بیساختہ نکلا،

غلتان غلتان ہمی رود تا بن گو،

اتفاق سے کوئی صاحب ذوق وہان کھڑا تھا، اس کو یہ وزن بہت پسند آیا اُسنے اس کا وزن عروضی دریافت کیا، اور پھر وہ اور شعراء مین مقبول ہو کر رواج پذیر ہوگیا،

یہ اس قصہ کا قدر مشترک ہے، لیکن معجم اور تذکرۂ دولت شاہ کے بیانون مین باہم فرق ہے، دولت شاہ[۲] (تالیف ۸۹۲ھ) مین ہے کہ یہ بچہ صفاریہ خاندان کے بانی یعقوب صفار المتوفی ۲۶۵ھ کا لڑکا تھا اور وہ صاحب ذوق خود یعقوب صفار تھا، جو کھڑا اپنے

[۱] یہ متن معجم کی روایت کے مطابق ہی، دولت شاہ مین "لب گو" ہے۔ متاخرین نے اسکو "سر گو" کر دیا ہی [۲] تذکرۂ دولت شاہ ص ۳۱ لکھنؤ،

بچہ کا تماشا دیکھ رہا تھا کہ دفعتہً بچہ کی زبان سے یہ برجستہ مصرع نکلا، یعقوب کو یہ وزن پسند آیا، لیکن چونکہ اس وقت تک یہ وزن شعرا مین مستعمل نہ تھا اس لیے اس نے ابو دلف عجلی اور ابن الکعب کو جو دربار کے شاعر تھے بلوا کر پوچھا کہ یہ کون بحر ہے، انھون نے تحقیق کرکے بتایا کہ یہ بحر ہزج کی ایک قسم ہے، اور اس پر اسی وزن کے تین اور مصرع لگا کر دو شعر پورے کر دیے اور دوبیتی اس کا نام رکھا،

لیکن اس سے متقدم اور مستند تصنیف معجم کے مصنف محمد بن قیس رازی نے بڑی عبارت آرائی کیساتھ اس واقعہ کو اسطرح لکھا ہے کہ "غزنین کی ایک سڑک پر چند خوشرو بچے گولی کھیل رہے تھے، تماشائیون کا ہجوم تھا، انھین مین ایک طرف ایک شاعر بھی کھڑا تھا، جس کی نسبت رازی کا گمان ہے (پندارم) کہ وہ رودکی تھا، دفعتہً بچہ کی زبان سے وہ موزون مصرع نکلا، شاعر کو یہ وزن بہت پسند آیا اور اس نے تین مصرع اور لگا کر دوبیتی کر دیا، اور ترانہ نام رکھا[1] کہ ایک حسین خوشرو کی زبان سے نکلا تھا،

اگر پہلی روایت صحیح ہے تو رباعی کی ایجاد کی تاریخ تیسری صدی ہجری کے اواسط کا زمانہ ہوگا، کہ یعقوب صفار نے جس کے سامنے کا یہ واقعہ ہے ۲۶۵ھ مین وفات پائی ہے، اور پہلے رباعی گو اس کے دربار کے شاعر ابو دلف اور ابن کعب ہونگے، لیکن اگر دوسری روایت صحیح ہے تو یہ چوتھی صدی ہجری کے شروع کا واقعہ ہوگا، اور پہلا رباعی گو (رازی کے "پندار" مین) رودکی المتوفی ۳۲۹ھ[2] ہوگا، اور یہ فخر صفاریہ کے بجائے سامانیہ کو حاصل ہوگا، کہ رودکی

---

۱ معجم ص۸۹ ۲ انساب سمعانی لفظ "رودکی" اہل تذکرہ مین ۳۰۴ھ مین اسکی تاریخ وفات کی شہرت غلط ہے،

نصر بن احمد سامانی المتوفی ۳۳۱ھ کے دربار کا شاعر تھا، جو آٹھ برس کے سن مین ۳۰۱ھ مین تخت نشین ہوا تھا، اور ہرات کے مشہور سفر مین رودکی اس کے ساتھ تھا،

لیکن اگر تحقیق کا قدیم مواد ہمارے سامنے ہوتا، تو اس ایجاد کی تاریخ کا پتہ اس سے بھی کچھ پہلے مل سکتا، اسدی طوسی نے جو سلطان محمود کا معاصر تھا اور جس نے ۴۵۸ھ مین گرشاسپ نامہ نظم کیا ہے، اپنی کتاب لغت فرس مین ترانہ کے تحت مین لکھا ہے،

"ترانہ دوبیتی بود، فرخی گفت،

زدلاویزی و تری چو غزلہاے شہید　　وز غم انجامی و خوشی چو ترانہ بوطلب

شہید بن حسن بلخی جسکا اس شعر مین ذکر ہے امیر نصر بن احمد سامانی مذکور الصدر کا معاصر تھا اور رودکی المتوفی ۳۲۹ھ نے اسکا مرثیہ لکھا ہے، شہید کی غزلون کے بالمقابل ابوطلب کے ترانے (رباعیات) مشہور تھے، ابوطلب نام کسی شاعر کا پتہ ہم کو نہین چلتا، فرخی جسکا یہ شعر ہے اس نے ۴۲۹ھ مین وفات پائی ہے، اسلئے ابوطلب ترانہ گو کا زمانہ اس سے تو بہر حال پہلے تھا، ایک خیال ہوتا ہے کہ ابوطلب، ابودُلف تو نہین؟ مگر یہ امر سراپا تحقیق طلب ہے، اور اگر یہ صحیح ہے تو ترانہ گوئی کا زمانہ تیسری صدی ہجری کے اوائل مین پہنچ جایگا،

لباب الالباب عوفی مین حنظلہ بادغیسی کی حسب ذیل دوبیتین ملتی ہین جو رُباعی

لہ پروفیسر شیرانی نے تنقید شعر العجم کے پہلے نمبر مین اس شعر کو کہین سے نقل کیا ہے، مگر اپنے متن کا ماخذ نہین بتایا ہے، جو اسدی کے متن سے بہت کچھ مختلف ہے، شیرانی صاحب لکھتے ہین:

از دلآویزی و نغزی چون غزلہاے شہید　　وز دلآویزی و خوبی چون ترانہ بوطلب

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر صاحب نے کسی متاخر ماخذ کو سامنے رکھا ہے، جس نے فرخی کے قدیم الفاظ مین متاخرین کے محاورون کے مطابق تصرف کر دیا ہے،

کے وزن پر ہین،

یارم سپند اگرچہ بر آتش ہمی فگند   از بہر چشم تا نرسد مر ورا گزند

او را سپند و آتش ناید ہمی بکار   با روی ہمچو آتش و با خال چو سپند[1]

حنظلہ بادغیسی امراے طاہریہ کے عہد مین تھا جنکا زمانہ ۲۰۵ھ سے ۲۵۹ھ تک ہے،

مجمع الفصحا نے نہین معلوم کس حوالہ سے حنظلہ کا سال وفات ۲۱۹ھ لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رباعی کی تاریخ رودکی بلکہ ابو دلف اور ابن الکعب سے بھی پہلے سے شروع ہوتی ہے، اور سامانی، بلکہ صفاری کے بجائے طاہری دربار کو اسکی اولیت کا فخر پہنچتا ہے، حنظلہ صاحب دیوان تھا، اس کے دیوان کا حوالہ چہار مقالہ کی ایک حکایت مین مذکور ہے[2]،

اندرین حالات، ایجادِ رباعی کے ان قصون کے تاریخی نتیجہ کا ثبوت بہت کچھ مشتبہ ہے[3]،

---

[1] لباب الالباب عوفی جلد دوم ص ۲۵ ، [2] چہار مقالہ ص ۲۶ اگب،

[3] یہ قصے اس لیے مشتبہ ہین، کہ جن دو کتابون مین ان کا ذکر ہے، وہ یعقوب صفار اور رودکی کے سینکڑون برس بعد لکھی گئی ہین، اور با این ہمہ ان دو مین سے کسی نے اپنے مقدم ماخذون کا ذکر نہین کیا ہے، معجم کے مصنف رازی نے تو اس قصہ کو اس طرح لکھا ہے کہ وہ بالکل افسانہ معلوم ہوتا ہے، ساتھ ہی اس نے یہ لکھا ہے کہ "پندارم رودکی" جس سے صاف ظاہر ہے کہ اس کے اس قصہ کا ماخذ تحریری نہین بلکہ کوئی زبانی روایت ہے، پھر اس نے قصہ کی سرزمین غزنین بتائی ہے، حالانکہ رودکی کے عہد مین غزنین کوئی آباد شہر نہ تھا، دولت شاہ نے اپنی روایت مین یعقوب صفار کے دربار کے جن دو شاعرون کے نام لیے ہین، ان مین سے ابن الکعب سے ہم واقف نہین، البتہ رابعہ بنت الکعب (دختر کعب) کا ذکر ملتا ہے جو عہد سلاطین غزنین (پانچوین صدی) مین تھی، (عوفی، ۲-۶۱) دوسرے شاعر ابو دلف عجلی کا تذکرہ سیاسی و ادبی کتابون مین ملتا ہے، یہ شخص نسلاً عرب، اور مامون و معتصم کے عہد مین ایران کا سپہ سالار تھا، قاسم بن عیسیٰ نام تھا، ابن خلکان نے اسی نام کے تحت مین اوس کا پورا حال لکھا ہے، ۲۲۶ھ مین اسنے وفات پائی، حمزہ (بن حسن) اصفہانی (الموجود ۳۵۰ھ) نے بھی تاریخ اصفہان مین اسکا حال لکھا ہے، محمد بن اسحاق ندیم (الموجود ۳۷۵ھ) نے الفہرست مین اس کے ادبی اور موسیقیانہ فضائل کا حال چند سطرون مین درج کیا ہے، (ص ۱۶۵ مصر) اور حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین اس کے قبیلہ کے کرج مین آکر بسنے کا زمانہ ہارون رشید کا عہد بتایا ہے، (ص ۴۷۳ گب) یہ شخص بجائے خود امیر اصفہان، اور سیاسی حیثیت سے یعقوب کے برابر تھا، طبری اور ابن اثیر مین اسی حیثیت سے اسکا نام آیا ہے، ابن ندیم نے بھی اسکو امیر لکھا ہے، اس کا زمانہ امیر یعقوب صفار سے پہلے تھا، یعقوب صفار کے عہد مین اسکے

البتہ اس حد تک ایک قدیم سند سے ثابت ہے کہ ترانہ عورتون اور بچّون کا خاص راگ تھا، کیکاؤس قابوس نامہ (۴۷۵ھ) مین "آئین خنیاگری" کے تحت مین کہتا ہے،

پس کودکان وزنان ومردمانِ لطیف طبع برخی بے بہرہ ماندند، کہ ترانہ گفتن پدیدار آمد، این ترانہ راہم نصیب آن قوم کردند" (ص ۱۴۷ المبئی)

اس قدیم شہادت سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وزن کا تعلق ابتداءً بچون اور عورتون سے تھا، اور بعد کو دوسرے نازک طبع اہل ذوق نے اس کو قبول کرلیا،

خیال ہوتا ہے کہ اوّلاً یہ وزن عورتون اور بچّون نے پیدا کیا تھا، اور اسمین وہ گیت اور راگ گایا کرتے تھے، اور اہل شعر کے ہان اس وزن کا رواج نہ تھا، مگر کسی اتفاقی واقعہ کے سبب سے جیسا کہ اوپر کے قصّون مین ہے کسی قدیم مشہور شاعر نے اس کو فن عروض کی بحر ہزج کی ایک شکل کے مطابق پاکر اس کو فن مین داخل کرلیا اور شعراء نے اس نئے اضافہ کو قبول کرکے اسمین ایک تفنن پیدا کیا، اور چونکہ سامانی وسلجوقی وغزنوی عہد کے شعراء عموماً ذولسانین یعنی عربی وفارسی دونون کے ماہر ہوتے تھے، اس لیے عربی وفارسی دونون مین رباعی اور دوبیتی کے نام سے اس کا رواج ہوا،

ابتدائی رباعی گو رباعی گو صوفیہ بلکہ شعراء کے ضمن مین تذکرون مین سب سے پہلا نام حضرت بایزید بسطامی المتوفی ۲۳۴ھ کا ملتا ہے، چنانچہ مجمع الفصحاء مین یہ تین رُباعیان ان کے نام سے ہین، (جلد اوّل ص ۱۶۵ ایران)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳۰) بیٹے عبدالعزیز بن ابی دلف کا نام اصفہان کے سیاسیات کے سلسلہ مین آتا ہے،

اے عشق تو کشتہ عارف و عامی را | سودائے تو گم کردہ نکو نامی را
ذوق لب میگون تو آورد برون | از صومعہ بایزید بسطامی را

مارا ہمہ رہ بکوئی بدنامی باد | وز سوختگان نصیب ما خامی باد
ناکامی ما چو ہست کام دل دوست | کام دل ما ہمیشہ ناکامی باد

گر قرب خدامی طلبی دلجو باش | وندر پس و پیش خلق نیکوگو باش
خواہی کہ چو صبح صادق الوعد شوی | خورشید صفت باہمہ کس یکرو باش

لیکن زبان کی یہ صفائی جو اس زمانہ کے لحاظ سے بہت بعید ہے، اس نسبت کی صحت مین شک پیدا کرتی ہے، اور اس شک کی تائید والہ داغستانی کے بیان سے ہوتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ صاحب مجمع الفصحا، نے یہ رباعیات تقی اوحدی سے نقل کی ہین، اور اس کی نسبت والہ داغستانی نے ریاض الشعراء مین حسب ذیل خیالات ظاہر کئے ہین:-

"راقم حروف را اعتماد بقول و ضبط تقی اوحدی نیست، چہ میر مذکور بسیار کم مایہ و کم تتبع بودہ، چنانچہ بعض رباعیات شیخ ابوسعید و بابا افضل کاشی را بنام شیخ بایزید قدس سرہ نقل کردہ، وحال آنکہ ہیچ کس از متقدمین و مورخین و ارباب خبرت و اہل تحقیق ذکر نہ کردہ اند کہ شیخ بایزید شعر میفرمود، تقی اوحدی را نسیان بسیاری نیز بودہ، چنانچہ گاہ ہست کہ یک شعر را بنام سہ کس چہار کس نقل کردہ است" (نسخہ قلمی کتب خانہ ندوۃ العلما، در ترجمہ حکیم سنائی)

۲- اس کے بعد دوسرا نام رودکی المتوفی ۳۲۹ھ کا آتا ہے، چنانچہ رودکی کا جو دیوان

[1] والہ داغستانی گو متاخر ہے، محمد شاہ کا معاصر تھا، مگر کاوش و تحقیق مین اسکا پایہ بلند ہے، جیسا کہ اسکے تذکرہ سے ظاہر ہے

ایران مین ۱۳۱۵ھ مین چھپا ہے، اس کے آخر مین ص ۱۰۰ سے ص ۱۱۳ تک رُباعیات کا عنوان ہے، اس کے تحت مین دُو دُو شعر کے بیس منظومات ہین، جنمین عشقیہ، حکیمانہ، اخلاقی، اور خمریہ مضامین ہین، مگر وزن و قافیہ کے اعتبار سے ان مین صرف چھ منظومات ایسے ہین جو رُباعی ہین، اور بقیہ قطعے ہین، وہ چھ رباعیان یہ ہین،

با آن کہ دلم از غم ہجرت خون ست	۱	شادی بغم تو ام زغم افزونست
اندیشہ کنم ہر شب وگویم یا رب		ہجرانش چنین است وصالش چونست
چشمم زغمت بہر عقیقی کہ بسفت	۲	بر چہرہ ہزار گل زبر ازم بشگفت
رازیکہ دلم زجان ہمی داشت نہفت		اشکم بزبانِ حال باخلق بگفت
ہان تشنہ جگر، مجوی زین باغ ثمر	۳	بیدستانیست این ریاض بدو در
بیہودہ ممان کہ باغبانت بقفاست		چون خاک نشستہ گیر و چون باد گذر
چون کشتہ بہ بینمت دولب کردہ فراز	۴	وزجان تہی قالبِ فرسودہ باز
بر بالینم نشستہ می گوئی بناز		اَی کشتہ ترا من و پشیمان شدہ باز
اے از گلِ سرخ، رنگ بربودہ وبو	۵	رنگ از پے رُخ ربودہ، بو از پی مو
گلرنگ شود چو روی شوئی ہمہ جوی		مشکین گردد چو مو فشانی ہمہ کو
چون کارِ دلم زِزلفِ او ماندہ گرہ	۶	بر ہر رگ جان صد آرزو ماندہ گرہ
امید زگریہ بود، افسوس افسوس		کانہم شبِ وصل درگلو ماندہ گرہ

ایک اور رُباعی مجمع الفصحا مین ہے،

در منزلِ غم فگندہ مفرش مائیم ۔ وزآب دو چشم، دل بر آتش مائیم
عالم چو ستم کند ستمکش مائیم ۔ دستِ خوش روزگارِ ناخوش مائیم

حضرۃ الاستاذ نے مجمع الفصحاء کے حوالہ سے چھٹی رُباعی شعر العجم مین نقل کی ہے، اور ذوقِ شعری کی بنا پر فیصلہ فرمایا ہے کہ یہ صنّاعانہ کلام رودکی کا نہین ہو سکتا، (شعر العجم جلد اوّل، احوالِ رودکی)

اصل یہ ہے کہ رودکی کا کلام جو متقدمین کی تصریح کے مطابق ہزارہا شعرون پر مشتمل تھا ضائع گیا، اور جو دیوان قلمی یا مطبوعہ ملتا ہے، وہ حکیم قطران کے کلام سے مخلوط ہے[1] جسکا زمانہ رودکی کے سو برس بعد ہے، اس اختلاط کی وجہ سے ان رباعیون پر بھی یقین نہین کہ وہ واقعًا اسی کی ہین،

۳- رباعی گو حکیمون مین پہلا نام اور مطلق رباعی گویون مین تیسرا نام معلّم ثانی ابو نصر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کا ملتا ہے، فارابی گو نسلاً ترک تھا، مگر اس زمانہ مین عجم و ترکستان کی عام زبان فارسی ہی تھی، اور اس کے علاوہ وہ متعدد زبانون سے واقف تھا[2]، اسلئے

---

[1] رضا قلی خان ہدایت نے مجمع الفصحاء کے دیباچہ (ص۳) مین لکھا ہے:-
"وطرفہ تر این کہ در زمان ما اشعاری کہ بنام ابو عبداللہ جعفر بن محمد الرودکی معروف و مشہور است در دیوان ابو منصور قطران مسطور است، و از وست"
اور پھر آگے چل کر رودکی کے حال مین (ص۲۳۷، طبع ایران) اس کو اور زیادہ وضاحت سے لکھا ہے، اور بتایا ہے کہ اس دیوان مین اکثر قصائد ابو منصور قطران کے ہین، لوگون کو نصر بن احمد سامانی ممدوح رودکی اور ابو نصر مملان ممدوح قطران کے درمیان اختلاط ہو گیا، تعجب ہے کہ آج رودکی کا دیوان ناپید ہے، حالانکہ سمعانی کے زمانہ مین (۵۰۶ھ، ۵۶۲ھ) اس کا دیوان ایران مین عام طور سے ملتا تھا، سمعانی مین ہے، السائر دیوانہ فی بلاد العجم (زیر لفظ رودکی)، [2] تاریخ مختصر الدول ابو الفرج ملطی ص ۲۹۵ بیروت،

اسکی طرف فارسی رُباعیات کا انتساب غیر متوقع نہین ہے، شہرزوری کی تاریخ الحکمار مین ہے، اصلہ فارسی)

بہر حال تذکرون اور بیاضون مین اسکی طرف چند رباعیات منسوب ملتی ہین، مجموعۂ منتخبات دارا المصنفین مین حسب ذیل رباعیان اس کے نام سے درج ہین،

اے آنکہ شما پیر و جوان دیدارید	ازرق پوشان گنبد دوارید
طفلے ز شما در بر ما محبوس است	اورا بہ خلاص ہستی (؟) بگمارید

اسرار وجود خام و ناپختہ (؟) بماند	وآن گوہر بس شریف ناسفتہ بماند
ہر کس ز سر قیاس حرفے گفتند	وآن نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

یہی دونون رباعیان کچھ لفظی تغیرات کے ساتھ مجمع الفصحا مین حکیم مذکور کے حال مین (جلد اول ص ۸۳) مندرج ہین، آخری رباعی ذرا سے فرق سے خیام کے ہان بھی ہے،

ایک اور مجموعہ (خیابانِ عرفان مرتبۂ محمد حسن بلگرامی) مین فارابی کے نام سے ایک اور رباعی لکھی ہے،

زان پیش کہ از جہان فرومانی فرد	آن کن کہ نبایدت پشیمانی خورد
امروز بکن چو می توانی کارے	فردا چہ کنی چو ہیچ نتوانی کرد

فارابی صوفی حکیم تھا، اور صوفیون کے لباس مین رہتا تھا[۱]، مگران قرائن کے باوجود کوئی قدیم اور غیر مشکوک دلیل اس کے رباعی گو شاعر ہونے پر ہمارے ہاتھ مین نہین ہے،

[۱] قفطی اور ابوالفرج ملطی ص ۲۹۶ طبع بیروت، درة الاخبار مین فارابی کے صوفیانہ کلمات بھی مذکور ہین،

بجز اس کے کہ شہرزوری نے تاریخ الحکمار مین اس کے حال مین لکھا ہے، ولہ اشعار حسنة حکمیتہ" اور اس کے اچھے حکیمانہ اشعار ہین"۔ اور اس کے عربی حکیمانہ اشعار دو صفحون مین نقل کئے ہین

۴۔ اس کے بعد شاعرانہ رنگ مین رودکی کے معاصر ابوشکور بلخی کا نام ملتا ہے، جسکا شمار سامانی عہد کے شاعرون مین ہے، ۳۳۶ھ مین اس نے آفرین نامہ ایک کتاب لکھی تھی، عوفی نے لباب الالباب (جلد دوم ص۲۱ گب) مین اسکا ذکر کیا ہے، اور شراب کے متعلق اس کے متعدد قطعے نقل کئے ہین، اور ایک یہ رباعی لکھی ہے،

اے گشتہ من از غم فراوانِ تو پست
شد قامتِ من ز درد ہجرانِ تو شست
اے شستہ من از فریب دستانِ تو دست
خود ہیچ کسی بسیرت و شانِ تو ہست

۵۔ اسی عہد کا ایک اور حکیم شاعر عمارہ مروزی ہے، جس نے سامانیہ کا آخری اور غزنویہ کا ابتدائی زمانہ پایا ہے، صاحبِ مجمع الفصحاء نے اس کا سالِ وفات ۳۶۰ھ لکھا ہے، وصفِ شراب اس کا خاص موضوع ہے، عوفی نے اسکی یہ رباعی نقل کی ہے،

آن می بدستِ آن بتِ سیمینِ من نگر
گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر
وان ساغری کہ سایہ بیفگند می برو
برگ گل سپید ست بگوی بلالہ بر

رباعی کی بحر کے بعض قطعات بھی ہین، جنسے معلوم ہوتا ہے کہ ہنوز رباعی فن کی زنجیرون مین جکڑی نہین گئی تھی، جامی نے نفحات مین لکھا ہے کہ ایک دفعہ سلطان ابوسعید ابوالخیر کو عمارہ کا کوئی شعر سنایا گیا تو وجد کا عالم طاری ہو گیا، اور اپنے مریدون کیساتھ وہ اسکی قبر پر گئے۔[1]

[1] نفحات الانس، تذکرۂ ابوسعید،

۶- اس زمانہ مین دیالمہ کی ایک شاخ آل زیار کا بادشاہ شمس المعالی قابوس بن وشمگیر دیلمی تھا، جو ۳۶۶ھ مین تخت نشین ہوا، کمال البلاغۃ اور سیر الملوک اسکی تصنیف ہے، کمال البلاغۃ مصر مین چھپ گئی ہے، اسمین ایک ادیب نے اس کے عربی خطوط اور رسائل جمع کئے ہین، شمس المعالی نے بعض رباعیان بھی کہی ہین، لباب الالباب سے یہ رباعیان نقل ہین،

گل شاہ نشاط آمد و مے میر طرب	زان روی بدین دو میکنم عیش طلب
خواہی کہ بدین بدانی ای ماہ سبب	گل رنگ رخت دارد و می رنگ و لب
شش چیز در آن زلف تو دارد معدن	پیچ و گرہ و بند و خم و تاب و شکن
شش چیز دگر از ان نصیب دل من	عشق و غم و درد و رنج و تیمار و حزن

حکیمانہ تصوف کا آغاز دیلمیون کے زیر سایہ ہوا ہی، جو ۳۲۱ھ سے لیکر ۴۲۹ھ یعنی سلجوقیون کی پیدائش تک برسر عروج رہے، اس بنا پر تصوف کی حکیمانہ رباعی چوتھی صدی کے وسط مین پیدا ہو چکی تھی، نشوار المحاضرہ کی شہادت سے جو چوتھی صدی کے وسط کی تصنیف ہی، ثابت ہے کہ دیالمہ کے عہد مین صوفیانہ رباعیان مجلس سماع کو گرم کرتی تھین،

چوتھی صدی کے اواخر مین غزنوی دور آیا، اس دور کے سلاطین اور شعرا مین مختصر ہنگامی واقعات مثلاً شکریہ، معذرت، شکایت، فخر، تہنیت، اور دوسرے ہنگامی واقعات کی نئی لذتیہ نظم مین یہ صنف سخن ترقی کرتی نظر آتی ہے، غزنویہ کا آغاز ۳۶۵ھ مین ہوا، اور اس کے عروج کا ستارہ سلجوقیہ کے آفتاب اقبال کی روشنی مین ۴۲۹ھ مین چھپکر رہ گیا، تاہم غزنین اور ہندوستان

مین اسکی چمک نمایان رہی، غزنوی دور کے شعرا مین سے عنصری المتوفی ۴۳۱ھ اور عسجدی المتوفی ۴۳۲ھ کے ہان رباعیان کثرت سے ہین، مجمع الفصحا مین عنصری کی بیس رباعیان درج ہین، مگر وہ زیادہ تر انھین ہنگامی واقعات اور حسن و عشق کے مضامین کی ہین، البتہ عسجدی المتوفی ۴۳۲ھ کی رباعیات خاص نوعیت رکھتی ہین، ان مین عشق حقیقی و مجازی کی معتدل ترکیب پائی جاتی ہے، مجمع الفصحا مین اسکی دس رباعیان ہین، جنمین سے چار خمریہ یہان نقل ہین،

صبح است و صبا مشک فشان میگزرد　　دریاب کہ از کوے فلان می گذرد
برخیز چہ خسپی کہ جہان میگزرد　　بوی بستان کہ کاروان می گذرد

در جسم پیالہ جان روانست روان　　در روح مجسم آن روانست روان
در آب فسردہ آتش سیال است　　در درج بلور لعل کانست روان

آن جسم پیالہ بین بجان آبستن　　ہمچون سمنی بار غوان آبستن
نی نی غلطم پیالہ از غایت لطف　　آبیست بآتش روان آبستن

از شرب مدام و لاف مشرب توبہ　　وز عشق بتان سیم غبغب توبہ
در دل ہوس شراب و بر لب توبہ　　زین توبۂ نادرست یارب توبہ

اس عہد کا رباعی گو حکیم ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ ہے، اس نے متعدد حکیمانہ رباعیان کہین، جو تذکرون اور سفینون مین مذکور ہین، ان مین سے بعض خیام کے نام سے بھی ملتی ہین، ڈاکٹر ایتھے (ETHE) نے ۱۸۷۵ء مین ابن سینا کی بارہ رباعیون کو جمع کر کے چھپوایا ہے،

بمجمع الفصحا مین اسکی یہ پانچ رُباعیان ہین،

دل گرچہ درین بادیہ بسیار شتافت — یکموی ندانست ولی موی شگافت

۱

اندر دلِ من ہزار خورشید بتافت — آخر بکمال ذرۂ راہ نیافت

با این دو سہ نادان کہ چنین می دانند — از حمق کہ داناے جہان آنانند

۲

خر باش کہ این جماعت از فرطِ خری — ہر کو نہ خر است کافرش می خوانند

کفر چو منی گزاف و آسان نہ بود — محکم تر از ایمانِ من ایمان نہ بود

۳

در دہر چو من یکے و آن ہم کافر — پس در ہمہ دہر یک مسلمان نہ بود

از قعرِ گلِ سیاہ تا اوجِ زحل — کردم ہمہ مشکلاتِ گیتی را حل

۴

بیرون جستم ز قید ہر مکر و حیل — ہر بند گشادہ شد مگر بند اجل

ای کاش بدانمی کہ من کیستمی — سرگشتہ بعالم از پے چیستمی

۵

گر بمقبلم آسودہ و خوش زیستمی — ورنہ بہزار دیدہ بگریستمی

مجموعۂ منتخباتِ[1] دار المصنفین مین ایک دو رباعیان اور بھی ہین، مگر وہ عمر خیّام اور محقق طوسی کے منسوبات مین بھی ہین، اوپر کی پانچ رباعیون مین دوسری، تیسری اور چوتھی، خیّام کے مجموعہ مین بھی ملتی ہین،

---

[1] دار المصنفین کے کتب خانہ مین شعرا رکے کلامون کا ایک نہایت عمدہ ضخیم قلمی انتخاب ہے، یہ نسخہ نہایت خوشخط ہے اور اس قرینہ سے کہ اسمین شیخ علی حزین المتوفی سنہ ۱۱۸۰ھ کے نام کیساتھ سلمہ و مدظلہ ہے، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ مین مرتب ہوا تھا، اسمین سلاطین، وزرار، امرار، علما، حکما، اور عام شعرا کے طبقون کی تقسیم سے ہر قسم کا منتخب کلام جمع کیا ہے، اس مجموعہ کا حوالہ آئندہ صفحون مین بھی آتا رہیگا،

غزنوی دور مین سلطان محمود کے زمانہ مین مشہور صوفی شاعر شیخ ابوالحسن خرقانی المتوفی ۴۲۵ھ کا ظہور ہوا، یہ پہلی مقدس ہستی ہے جس نے رُباعیات کے پردہ مین عشق حقیقی کے مضامین ظاہر کئے، ہمارے مجموعۂ منتخبات، مجمع الفصحاء اور آتشکدہ مین انکی متعدد رباعیان ہین، ہمارے مجموعہ مین یہ رُباعیان شیخ کے نام سے ہین،

تا گبر نشی، با تو بتے یار نبو | در گبر شی از بہر بتے عار نبو
آنرا کہ میان بستہ بزنّار نبو | ۱ | آنرا بمیان عاشقان کار نبو

روزم بملال بے تو بگذشت و گذشت | شب ہم بخیال بے تو بگذشت گذشت
یک چشم زدن بے تو نبودم ہرگز | ۲ | اکنون مہ و سال بے تو بگذشت و گذشت

سودائے سر بے سر و سامان یک سو | اندیشۂ خاطرِ پریشان یک سو
بے مہری چرخ و جورِ دوران یک سو | ۳ | اینہا ہمہ یک سو، غم جانان یک سو

ای سینہ بیا طرحِ فغان اندازیم | افسانۂ عشق در میان اندازیم
تا از دلِ ما خبر رسانند بیار | ۴ | دل بر سرِ راہ کاروان اندازیم

والہ داغستانی نے صرف پہلی رُباعی نقل کی ہے، اور اس کی زبان کی بنا پر یہ لکھا ہے:

"در رباعیات دیگر ایشان نیز ہمین سیاقت آمیختہ بزبان پہلوی است،" (در ترجمۂ ابوالحسن خرقانی)

مجمع الفصحاء مین دو رُباعیان اور ہین:-

آن دوست کہ دیدنش بیارا ید چشم | بے دیدنش از گریہ نیاساید چشم
ما را ز برائے دیدنش باید چشم | ۵ | گر دوست نہ بنید بچہ کار آید چشم

اسرارِ ازل را نہ تو دانی و نہ من
وین حرف معما نہ تو خوانی و نہ من
ہست از پسِ پردہ گفتگوی من و تو ۶
گر پردہ بر افتد نہ تو مانی و نہ من

ایک اور رُباعی اُن کی طرف منسوب ملتی ہے،

گویند مرا کہ مَی پرستم، ہستم
گویند مرا فاسق و مستم، ہستم
در ظاہرِ من نگاہ بسیار مکن ۷
کاندر باطن چنانکہ ہستم ہستم

چھٹی رُباعی خیام کے اکثر نسخون مین موجود ہے، اور ساتوین بھی دیسنہ اور کاویانی کے نسخون کے روسے خیام کی ملکیت مین داخل ہے، اور پہلی رُباعی کی زبان بقیہ رُباعیون سے الگ ہے، جو قابلِ لحاظ ہے،

نفحات الانس جامی کے تفحص سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ ابوالحسن خرقانی سے پہلے شعر پسند صوفیہ اس ساز کو عربی لے مین چھیڑتے تھے، کہ ان سے پہلے فارسی کا کوئی ترانہ خوان صوفی نظر نہین آتا، الا یہ کہ بایزید بسطامی کی طرف چند مشکوک رباعیان منسوب ہین جنکی حقیقت ظاہر کیجا چکی ہے،

اسی زمانہ مین شیخ کا معاصر باباطاہر ہمدانی المتوفی ۴۱۰ھ (یا بقول براؤن بقیاس روایت راحۃ الصدور بعد ۴۴۷ھ) ہے، یہ نُصیری فرقہ کا درویش تھا، رے کی دہقانی بولی مین یہ رباعیان کہا کرتا تھا، اسکی رباعیون کا مجموعہ موجود ہے، اور چھپ بھی گیا ہے، یہ پہلا مستقل مجموعہ رباعیات کا ہے، جو اسوقت ہمارے سامنے موجود ہے،

اس کی دو رباعیان یہ ہین:-

دلے دارم کہ بہبودش نمی بو
نصیحت می کرم سودش نمی بو

بباد ش می دہم نش ببیرہ باد | بر آذری نہم دود ش نمی بو

نسیمے کز بن آن کاکل آید | مراخوش تر ز بوی سنبل آید

چو شو گیرم خیالت را در آغوش | سحر از بسترم بوے گل آید

اس کے بعد سلطان **ابو سعید ابو الخیر** صوفی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ آتے ہین، جنکی رباعیان عشقِ حقیقی کی تیز و تند شراب سے لبریز ہین، اُن کی رُباعیون کے بھی کئی اڈیشن مشرق و مغرب مین شایع ہو چکے ہین،

اس سلسلہ مین ایک اور قابلِ ذکر ہستی بابا **افضل الدین** افضل کاشانی (یا کاشی) کی ہے، یہ ایک فاضل و حکیم صوفی تھے، ایک بیان کے مطابق یہ سلطان محمود غزنوی المتوفی سنہ ۴۲۱ھ کے معاصر تھے، اور دوسرے بیان کے مطابق یہ محقق طوسی المتوفی[1] سنہ ۶۷۲ھ کے ہمعصر تھے،

---

[1] آزاد بلگرامی نے یدِ بیضا مین لکھا ہے کہ یہ سلطان محمود غزنوی کے معاصر تھے، اور سلطان ان کو ایران سے اپنے ساتھ لایا تھا، اور وہ مدت تک غزنین مین مقیم رہکر پھر اپنے وطن مالوف کو واپس گئے، امین رازی نے ہفت اقلیم مین عوفی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ایاز بابا کا شاگرد تھا، سلطان نے جب بابا کو قید کر دیا تو بابا نے سلطان کی مدح مین قصیدہ لکھ کر ایاز کی وساطت سے پیش کیا اور رہائی پائی، مگر عوفی کی لباب الالباب مین یہ بیان مجھے نہین ملا، ممکن ہو کہ اسکی کسی اور تصنیف مین یہ ذکر ہو، دوسری طرف آذر نے آتشکدہ مین لکھا ہی، کہ بابا خواجہ نصیر طوسی اور ہلاکو کے معاصر تھے اور خواجہ نے تاتاریون کے برپا کرنے مین اللہ تعالیٰ کی کیا مصلحت ہی، اس سوال کو ایک رباعی مین نظم کرکے بابا کے پاس بھیجا تھا، اور بابا نے اس کا جواب دیا تھا، مگر خواجہ کی جس رباعی کا حوالہ دیا گیا ہی، وہ خیام کے مملوکات مین ہی، ہدایت نے مجمع الفصحا مین نہ صرف یہی لکھا ہے کہ یہ خواجہ نصیر کے معاصر تھے، بلکہ یہ بھی افواہ نقل کی ہو کہ وہ خواجہ نصیر کے خالو تھے، اور والہ داغستانی نے نقل کیا ہی، کہ خواجہ نصیر بابا کے ہمشیر زادہ تھے،

بہر حال ان دو مختلف تصریحون کے مطابق ان دونون زمانون مین ڈھائی سو برس کا فصل ہو جاتا ہے، اگر وہ بقول آزاد سلطان محمود کے معاصر تھے، تو چوتھی صدی کے اواخر اور پانچوین صدی کے اوائل مین تھے، اگر بقول آذر و ہدایت خواجہ نصیر طوسی کے معاصر تھے، تو ساتوین صدی ہجری کے اواسط مین ان کو ماننا پڑے گا،

باباکی رباعیات کا انتخاب سب سے زیادہ والہ داغستانی نے کیا ہے، چنانچہ پانچ صفحون مین انکی رُباعیان نقل کی ہین، ہمارے مجموعۂ منتخبات مین بھی انکی بہت سی رُباعیان ہین، یہ تمامتر اسرارِ تصوّف اور رموزِ حقیقت کے بیان مین ہین،

ان کے کلام مین بھی خیام کے رباعیات کا التباس موجود ہے،

سنہ ۴۲۹ھ مین نیشاپور کے مطلع سے سلجوقی دور کا آفتاب طلوع ہوتا ہے، سلجوقیون کا زمانہ اس صنفِ سخن کے اوجِ شباب کا زمانہ ہے، اس عہد مین رُباعی گوئی سلاطین، وزراء، امراء، علماء، حکماء، اور عام شعراء کا دلچسپ مشغلہ ہوجاتا ہے، اسی مین سوال وجواب ہوتے ہین، حسن وعشق کی روداد بیان کیجاتی ہے، مناظرِ قدرت کی تصویرین کھینچی جاتی ہین، اور بادہ و ساغر کی نئی نئی تشبیہون کے مرقعے تیار کئے جاتے ہین، اس عہد مین ہر قسم کی عشقیہ، خمریہ، حکیمانہ اور صوفیانہ رُباعیات کے دفتر کے دفتر ملتے ہین، یہی زمانہ خیام کی رباعیون کا ہے،

اس زمانہ کے مشہور رُباعی گویون مین سلجوقی دربار کے کاتب و ادیب و شاعر و ندیم علی بن حسن **باخرزی** کا نام ہے، جو یتیمۃ الدھر اور جریدۃ القصر کے ذیل دُمیۃ القصر کا مصنف ہے، جو اس عہد کے عربی شعراء کا تذکرہ ہے، سنہ ۴۶۷ھ مین اپنے ایک محبوب غلام یا حریف دوست کے ہاتھ سے مارا گیا، یہ عربی و فارسی دونون زبانون کا ادیب و شاعر تھا، عربی دیوان کیساتھ فارسی

---

[1] عوفی مین اس کا سال وفات سنہ ۴۶۶ھ لکھا ہے، مگر ابن خلکان مین سنہ ۴۶۷ھ ہے، عوفی نے اسکی کنیت ابوالقاسم بتائی ہے، اور ابن خلکان مین ابوالحسن ہے، میرے خیال مین عوفی کا بیان صحیح ہے کہ خود باخرزی نے اپنی کتاب کے آخر مین اپنے معاصرین کی جو تقریظین شامل کی ہین، ان مین سے ایک مین اُسکو ابوالقاسم کہکر خطاب کیا گیا ہے، (دمیۃ القصر، ص ۳۱۲، حلب ")

سیف الدین باخرزی دوسرے ہین، جو صوفی شاعر تھے، اور نجم الدین کبری کے مرید تھے، سنہ ۶۵۸ھ مین وفات پائی، یہ بھی رُباعی کہتے تھے، اور ان کی بھی بعض رُباعیان خیام کی رُباعیون کے ساتھ مخلوط ہین،

دیوان بھی یادگار چھوڑا، عوفی نے لباب الالباب مین اس کے تذکرہ مین (جلد اول ص ۰۷) لکھا ہے کہ اُس نے اپنے فارسی رُباعیات کا ایک مجموعہ بھی ترتیب دیا تھا، جس کا نام طرب نامہ رکھا تھا، اور جو حروف معجم کی ترتیب پر مرتب ہے"، عوفی نے اس کا ایک نسخہ بخارا کے کتبخانۂ سرندیپ مین دیکھا تھا، باخرزی ایک بادہ پرست، سرخوش، امیرون اور بادشاہون کی مجلسِ انس کا ندیم مصاحب تھا، اور خود اپنی کتاب مین اُس نے اپنے جرم کا ہلکا سا اعتراف کیا ہے، بہر حال اسی کا اثر تھا کہ اسکی رباعیان بھی تمامتر مست و سرخوش ہین، اور صرف عیش و طرب کی محفلون کے موزون ترانے ہین، عوفی نے اسکی وہ چند رباعیان نقل کی ہین، جو طرب نامہ کے مطالعہ کے بعد اس کو زبانی یاد[1] رہ گئی تھین،

۱

پیرامنِ روز قیرگون شب دارد | زیرِ دو شکرِ سی و دو کوکب دارد
بر سُرخ گل از غالیہ عقرب دارد | واز نوش دو تریاکِ مجرّب دارد

۲

برگردنِ خویش بستہ، عقدِ گہر | واز گوش بیاویختہ، حلقۂ زر
گوئی غمِ عشق جلوہ کرد ای دلبر | زاشک و رخِ من بگردن و گوش تو در

۳

زان می خواہم کہ خرّمی را سبب است | نامش ی و کیمیای شادی لقب است
سرخ است چو عنّاب و زآب عنب است | آبی کہ برخ بر آتش آرد عجب است

۴

خصمِ تو اگر باز ندارد ز تو جنگ | صد گونہ برائے تو بر آمیزم رنگ
بنشینم اگر کار بنامست و بہ ننگ | بر آتش چو کباب و بر تیغ چو زنگ

[1] لباب الالباب عوفی جلد ا ص ۰۷،

تیسری رُباعی خیام کے بعض مجموعون مین بھی داخل ہے، باخرزی کا ایک دوست اور عزیز و ہمدم و ہم پیالہ محمد بن ابی نصر ہے، باخرزی نے اسکی نسبت اپنے تذکرہ مین لکھا ہے "ولہ رباعیات بالفارسیۃ واختراعات فیہا دقیقۃ" فارسی کی رُباعیان نقل نہین کی ہین، مگر عربی اشعار نقل کئے ہین، جو تمامتر سوز و ساز اور رنگ و مستی ہین[1]،

عوفی نے لباب الالباب کی پہلی جلد مین سلاطین غزنویہ اور امراے چغانیہ (جو غزنویہ کے زیر اثر تھے) اور امراے جرجان کی بہت سی رُباعیان (باب اول در لطائف اشعار ملوک کبار) نقل کی ہین، مگر یہ زیادہ تر ہنگامی واقعات کے ذکر و بیان مین تفریحی حیثیت رکھتی ہین، البتہ ان مین سے ایک شخص خاص ذکر کے قابل ہے، اور وہ شمس المعالی قابوس کا پوتا عنصر المعالی کیکاوس ہے، جو ۴۷۵ھ مین حکیم خیام کا معاصر تھا، یہ ایک سخن سنج و سخن فہم امیر تھا، اُس کے اشعار تذکرون مین مذکور ہین، مجمع الفصحا مین اسکی دس اخلاقی اور عشقیہ رباعیان لکھی ہین، اور اُس نے خود بھی اپنی کتاب قابوس نامہ مین جابجا اپنی بہت سی رباعیان درج کی ہین، جنکو اگر جمع کیا جائے تو چند صفحے ہو جائین مگر یہ زیادہ تر عشقیہ ہین، مثلاً

ہر آدمی کہ حیّ و ناطق باشد	باید کہ چو عذرا و چو وامق باشد
مردم نبود ہر کہ نہ عاشق باشد	ہر کو نہ چنین بود منافق باشد

عہد سلجوقی کے حکما اور صوفیہ مین تین نام خاص قابل ذکر ہین، ان مین پہلا نام شیخ الاسلام ابو اسماعیل عبد اللہ انصاری کا ہے، جن کی ۳۹۶ھ مین ولادت اور ۴۸۱ھ مین وفات ہوئی[2]،

---

[1] دمیۃ القصر ص ۲۶۵، حلب [2] ابن اثیر واقعات ۴۸۱ھ و تذکرۃ الحفاظ ذہبی جلد ثالث ص ۳۷۵، و ۳۸۱، حیدرآباد، و طبقات الحنابلہ ابن رجب حنبلی،

یہ اس عہد کے مشہور رباعی گو صوفی ہین، یہ مذہباً حنبلی اور مشرباً صوفی تھے، عربی اور فارسی دونون زبانون مین شعر کہتے تھے، جو زیادہ تر عجز و تقصیر، طلب مغفرت، نصیحت و موعظت اور مناجاتون پر مشتمل ہین، ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ مین اور ابن رجب حنبلی نے طبقات الحنابلہ مین ان کا مفصل ذکر کیا ہے، منازل السائرین تصوف مین انکی مشہور کتاب ہے، فارسی مین اُن کی مناجاتین بہت دلکش ہین، اسی سلسلہ مین اُن کی رباعیان بھی ہین، جنکا نمونہ یہ ہے، دوسری رباعی مجموعۂ منتخبات دارالمصنفین مین اور بقیہ تین مجمع الفصحار مین ہین،

عیب است بزرگ برکشیدن خودرا　　وز جملۂ خلق برگزیدن خود را
۱
از مردمکِ دیدہ بباید آموخت　　دیدن ہمہ کس را و ندیدن خودرا

عودم چو نبود، چوبِ بید آوردم　　روی سیہ و موی سپید آوردم
۲
تو خود گفتی کہ ناامیدی کفراست　　فرمانِ تو بردم و امید آوردم

شرط است کہ چون مردِ رہِ درد شوی　　خاکی تروناچیز تر از گرد شوی
۳
ہر کو ز مراد گم شود مرد شود،　　بفگن الفِ مراد تا مرد شوی

دی آدم و نیامد از من کارے　　وامروز زِ من گرم نشد بازارے
۴
فردا بردم بے خبر از اسرارے　　ناآمدہ بہ بود از ین بسیارے

خیام اور عبداللہ انصاری کی بعض رباعیان بھی باہم مختلط ہین، دوسری رباعی کو احمد علی سندیلوی نے مجمع الغرائب (۱۲۱۸ھ) مین شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے نام سے لکھا ہے،

اُنکے بعد دوسری قابلِ ذکر ہستی امام محمد غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی اور تیسری اُن کے بھائی امام احمد

غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کی ہے، امام محمد غزالی کا ایک قطعہ اور تین رباعیان مجمع الفصحا مین ہین، رباعیان حسب ذیل ہین،

۱

کس را پس پردۂ قضا راہ نشد — وز سرِ قدر ہیچ کس آگاہ نشد
ہر کس ز سرِ قیاس چیزے گفتند — معلوم نگشت و قصہ کوتاہ نشد

۲

ما جامہ نمازی بسر خم کردیم — وز آبِ خرابات تیمم کردیم
شاید کہ درین میکدہا دریابیم — آن یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم

۳

خاکِ درِ کس مشو کہ گردت خوانم — گر خود ہمہ آتشی کہ سردت خوانم
تا تشنہ تری بخلق محتاج تری — سیراز ہمہ شو تا سرمردت خوانم

پہلی اور دوسری رباعیان خیام کے بعض نسخون مین بھی ہین، (دیکھو مطبوعات لمبئی)

امام احمد غزالی صوفی صافی تھے، مجمع الفصحا مین اُن کی تین صوفیانہ رباعیان ہین،

یہ تمام اشخاص خیام کے معاصرین تھے،

اسی عہد کے ایک اور صوفی شاعر ہین، جنکا نام اس سلسلہ مین اب تک نہین لیا گیا ہے، اور وہ شیخ احمد بدیلی[۱] سبزواری ہین، جو ۵۸۲ھ مین سلطان تکش خوارزم شاہ کے عہد مین موجود تھے، مصنفِ جہان کشا نے ان کا ذکر ان لفظون مین کیا ہے:۔

"چون کار اہل سبزوار باضطرار رسید و ملجاد مہربے نبود در شیخ احمد بدیلی کہ از ابدالِ زمانہ بود و در علوم دینی و حقیقی یگانہ . . . . و او را در حقائق اشعار ست از غزل و رباعیات و رسائل"

[۱] مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین مشائخ کے سلسلہ مین انکا مختصر ذکر کیا ہے (ص ۸۰۳، گب) اور انکا نام احمد بن بذیل سبزواری بتایا ہے،

آخری فقرہ جہان کشا کے دوسرے نسخہ مین جو مطبوعہ نسخہ کے حاشیہ پر ہے، حسب ذیل ہی،

"واو را در حقائق اشعار و رباعیات و رسائل بسیار است"،

اس کے بعد یہ ہے،

"واین رُباعی او راست"

ای جان اگر از غبار تن پاک شوی | تو روحِ مقدّسی بر افلاک شوی
عرش است نشیمنِ تو، شرمت بادا | کائی و مقیمِ خطّہ خاک شوی

مگر یہ رُباعی بتغیر خیام کے نسخون مین بھی موجود ہے،

اس صدی کے آخری قابل ذکر بزرگ شیخ فریدالدین عطار (المتوفی ۶۲۷ھ) ہین، قصائد اور مثنویون کے علاوہ رباعیان بھی بہت کہی ہین، جنکے مجموعہ کا نام مختار نامہ ہے، اس کے بعض دیباچون مین ہے کہ شیخ نے دس ہزار رباعیان کہی تھین، جنمین سے پانچہزار انتخاب کی ہین، اور پھر اُن کا بھی انتخاب کر کے یہ مختار نامہ لکھا، شیخ نے اسکا ذکر اپنی مثنوی خسرو نامہ مین اسطرح کیا ہے،

بخاطر داشت از تصنیف داعی | ہمہ مختار نامہ از رُباعی

بہرحال عطّار کی رُباعیان بکثرت موجود ہین، اور مختار نامہ کلیات کے ضمن مین چھپا بھی ہے، یہ رباعیان زیادہ تر وحدۃ الوجود، عشق حقیقی، اور دوسرے صوفیانہ مسائل پر ہین، انمین کچھ رباعیان عطّار اور خیام کے درمیان مابہ النزاع ہین،

حکما اور صوفیہ نے رباعی کو کیون اختیار کیا، ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حکما اور صوفیہ نے تمام اصناف

سخن مین رباعی کو کیون اپنے لیے مخصوص کیا؟ اس کا جواب جہانتک مجھے معلوم ہے، ابتک نہین دیا گیا ہے، مین نے جہانتک چھان بین کی، حسب ذیل نتائج سامنے آئے،

۱۔ اس وقت تک شاعری کے جو اصناف رواج پذیر تھے، وہ قصیدہ، مثنوی اور قطعہ تھے، قصیدہ مین تیس چالیس بلکہ اُن سے بھی زیادہ شعر ہوتے تھے، اور وہ عموماً مدح و ہجو مین کام آتا تھا، اسی شروع مین تشبیب ہوتی تھی، جسمین حسن وعشق کی روداد، یا مناظرِ قدرت بیان کئے جاتے تھے، مثنوی رزم و بزم کے مسلسل واقعات و حکایات کیلئے مخصوص تھی، قطعہ مین مختصر واقعات نظم ہوتے تھے، گو ابتداءً فلسفہ کے خیالات قصیدون، قطعون اور مثنویون مین بھی ادا کئے گئے، سب سے پہلے فلسفی شاعر حکیم ناصر خسرو المتوفی تقریباً ۴۸۱ھ نے ہر قسم کے فلسفیانہ خیالات قصیدون ہی مین ادا کئے ہین، تاہم حکمت و تصوف کے اچھوتے خیالات ایک نئی صنفِ سخن کے طالب تھے، تاکہ حسن و عشق کی روداد اور مدح و ذم کی حکایات سے تصوف و حکمت کے حقائق ظاہری و باطنی ہر طرز سے علیحدہ ہو جائین،

۲۔ حکما، اور صوفیہ پیشہ ور شاعر نہ تھے، اُن کے شب و روز کے مشاغل کچھ اور تھے، شاعری انکا پیشہ نہ تھا، اس لیے ان کے ذہنی خیالات کی تحریر و ترتیب کے لیے قصائد و مثنوی کے طویل الاشعار اصنافِ سخن کارآمد نہین ہو سکتے تھے، نہ اُن کے پاس تعلیم و تصنیف و مطالعہ یا ذکر و فکر عبادت سے اتنا وقت نکل سکتا تھا، کہ وہ قصیدہ یا مثنوی تصنیف کرنے بیٹھتے، کبھی یکی سانس لینے کے لیے وہ کچھ کہہ لیتے تھے، اور اتنی تھوڑی دیر مین چار مصرعے کہکر الگ ہو جاتے تھے، اور پھر اپنے مشاغل مین لگ جاتے تھے،

۳- قصیدہ اور مثنوی مین مسلسل واقعات نظم ہوتے ہین، اور غزل بحیثیت ایک مستقل صنفِ سخن کے اب تک پیدا نہین ہوئی تھی، جسمین معنی کے لحاظ سے ہر شعر بجائے خود مستقل ہوتا ہے کمال اسمٰعیل المتوفی ۶۳۵ھ نے اس طرز کا آغاز کیا، اور شیخ سعدی المتوفی ۶۹۱ھ نے اس کو کمال کو پہنچایا، اس لیے فلسفہ و حکمت کے مختصر متفرق خیالات کے لیے رُباعی کے سوا کوئی چیز اس وقت موجود نہ تھی،

۴- فارسی مین اسلام کے بعد موسیقی کا رواج سامانی دربارون مین شروع ہو چکا تھا، مگر یہ معلوم نہین کہ فارسی مین گایا کیا جاتا تھا، قصیدہ اور مثنوی گانے کی چیز نہ تھی، غزل پیدا نہین ہوئی تھی، البتہ چھوٹی بحرون کے مختصر قصیدے جنکو متاخرین کی اصطلاح مین غزل کہد یجیے، گائے جا سکتے تھے جس طرح کہ رودکی نے اپنی یہ نظم "بوی جوی مولیان آید ہمی" جسمین سات شعر ہین، امیر نصر سامانی کے سامنے گائی تھی، مگر ایسی نظمین کم ہوتی تھین، میرا خیال ہے کہ غنا و موسیقی کے کام مین اس وقت اکثر یہی رباعی آتی تھی، صوفیہ جو سماع کے شائق تھے انکے لیے اسی سبب سے رباعی موزون تھی، غالباً یہی وجہ ہے کہ شروع شروع مین رُباعی کو ترانہ (راگ) کہتے تھے، محمد بن قیس رازی (موجود ۶۲۰ھ) مصنف معجم فی معاییر اشعار العجم کی حسب ذیل عبارت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے،

وبحکم آن کہ مُنشد و منشی و بادی و بانی آن وزن کودکے بود نیک موزون و دلبر و جوانی سخت تازہ و تر آن را ترانہ نام نہاد، و مایۂ فتنۂ بزرگ را سر بجہان در داد، و ہمانا طالع ابداع این وزن، برج میزان بودہ است . . . . کہ خاص و عام مفتونِ این نوع شدہ اند، عالم و عامی مشغوف

این شعر گشته، زاہد و فاسق را در آن نصیب، صالح و طالح را بدان رغبت، کرشطبعانی که نظم از نثر نشناسند وازوزن وضرب خبر ندارند، بہبانۂ ترانہ در رقص آیند، مردہ دلانی کہ میان لحن موسیقار و نہیق حمار فرق نکنند، واز لذت بانگ چنگ بہزار فرسنگ دور باشند، بر دوبیتی جان بدہند، بسا دختر خانہ کہ بر ہوس ترانہ در و دیوار خانۂ عصمت خود درہم شکست، بسا ستی (خاتون) کہ بر عشق دوبیتی تار و پود پیراہن عفتِ خویش برہم گسست، و بحقیقت ہیچ وزن از اوزان مبتدع و اشعار مخترع کہ بعد از خلیل احداث کردہ اند بدل نزدیک تر و در طبع آویزندہ تر ازین نیست، و بحکم آنکہ ارباب صناعت موسیقی برین وزن الحان شریف ساختہ اند، و طرق لطیف تالیف کردہ، و عادت چنان رفتہ است کہ ہر چہ ازان جنس بر ابیات تازی سازند آنرا قول خوانند و ہر چہ بر مقطعات پارسی باشد آنرا غزل خوانند، اہلِ دانش ملحوناتِ این وزن را ترانہ نام کردند۔ (ص ۸۹ و ۹۰)

سلطان محمود غزنوی (۳۹۱ھ – ۴۲۱ھ) کی مجلس نشاط میں ایاز کی زلفوں کے کٹنے اور سلطان کے مغموم ہونے اور عنصری کے فی البدیہہ رُباعی پڑھنے کی داستان نظامی عروضی نے چہار مقالہ (۵۵۰ھ) میں بیان کی ہے، سلطان نے اس رُباعی کو پسند کیا، اور عنصری کا مُنھ موتیوں سے بھر دیا، اس وقت مجلس نشاط پھر مرتب ہوئی، اور موسیقی نوازوں نے عنصری کی اسی رُباعی کو گانا شروع کیا،

کے عیب سر زلف بت از کاستن است | چہ جائے بغم نشستن و کاستن است
جای طرب و نشاط و می خواستن است | کاراستن سرو ز پیراستن است

سلطان یمین الدولہ محمود را این دوبیتی بغایت خوش افتاد، بفرمود تا جواہر بیاوردند و سہ بار دہان

او (عنصری) پر جواہر کردند و مطربان را پیش خواست و آن روز تا بشب بدین دو بیتی شراب خورد[1]"

۵۸۶ھ مین سلطان تکش خوارزم شاہ کے دربار مین مصنفِ جہان گشا کے پردادا نے سلطان کی مدح مین ایک رباعی پڑھی، کہتا ہے، "جدّ پدرم این رباعی بداہتہً بگفت"۔

لطفت شرفِ گوہر مکنون ببرد | جودِ کفِ تو رونقِ جیحون بہ برد
حکم تو بیک لحظہ اگر رائے کنی | سودائے محال از سرِ گردون ببرد

سلطان برین ترانہ تا شبانہ شراب نوشید[2]"

سلطان شاہ خوارزمشاہ (۵۵۸ھ-۵۸۹ھ) سلطان غیاث الدین غوری (۵۵۸ھ-۵۹۹ھ) کے پاس شیر سرخس کے دہانہ تک فوج لے کر آیا، اور وہان سے ایک قاصد سلطان کے دربار مین بھیجا، سلطان نے اُس قاصد کے لیے جشن ترتیب دیا، اور شراب کا دور چلا تا کہ قاصد مستی کے عالم مین اپنے دل کے اصل راز کو آشکارا کر دے، یہ تدبیر کارگر ہوئی، اور قاصد نے مطرب سے فرمایش کی کہ وہ یہ رُباعی گائے،

آن شیر کہ باش او دہانہ است مقیم | شیرانِ جہان از و ہراس اند عظیم
اے شیر تو از دہانہ دندان بنمائے | کین ہا ہمہ در دہانِ شیر ند ز بیم

"چون رسول این بیت باز خواست و مطرب در نوا آورد و بُرَدُ (بربط) بزد"

سلطان کا رنگ متغیر ہو گیا، دربار کے ایک فاضل نے برجستہ اُس کے جواب مین

---

[1] چہار مقالہ عروضی سمرقندی ص ۳۵ گب [2] تاریخ جہانگشا علاء الدین عطا ملک جوینی جلد اول صفحہ ۲۸ مطبوعہ بریل، لائیڈن،

ایک رباعی کہکر مطرب سے اُس کے گانے کی فرمائش کی،

آن روز کہ مارایتِ کین افرازیم | واز دشمنِ مملکت جہان پردازیم
شیرے زدہانہ گر نماید وندان | دندانش بگرز در دہان اندازیم

اس کو سنکر سلطان کا تکدر جاتا رہا، اور شاعر کو انعام سے سرفراز کیا[۱]،

یہ دربارِ سلطانی کی مثالین ہین، صوفیون کی خانقاہون مین رباعی کا نغمہ اس سے بھی زیادہ پہلے سنائی دیتا ہے، نشوار المحاضرہ واخبار المذاکرہ جو قاضی ابو علی محسن تنوخی المتوفی ۳۸۴ھ کی تصنیف ہے، اسمین ایک واقعہ کے ضمن مین ہے،

حضرنی ابو احمد عبد اللہ	ابو احمد عبد اللہ بن عمر حارثی میرے پاس
ابن عمر الحارثی وعندی	آئے، اور اُس وقت ایک صوفی میرے
صوفی یترنم بشیٔ من الرباعیات[۲]	پاس بیٹھا ہوا کچھ رباعیان گا رہا تھا،

یہ واقعہ ظاہر ہے، کہ مصنف کے سالِ وفات ۳۸۴ھ سے پہلے کا ہے، اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام بلکہ سلطان ابوسعید ابو الخیر سے بھی پہلے صوفی اور رباعی مین مناسبت پیدا ہو گئی تھی، اور صوفیون کی مجلس مین، یہ سماع و ترنم کے کام مین آتی تھی، محمد بن علی راوندی جس نے اپنی تاریخِ سلجوقیہ راحۃ الصدور ۵۹۹ھ مین لکھی ہے، امام غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی مجلسِ سماع کا ایک واقعہ ان لفظون مین لکھا ہے:۔

وقتے در سماع کہ فتوحِ روح و آسایشِ عاشقان مجروح بود صوفیان را صفا دے)، درو (ن) ظاہر شد

---

[۱] طبقات ناصری، ص۸۱، کلکتہ، [۲] نشوار المحاضرۃ جلد اول ص۵۲، مصر، مرگولیتھ،

عارفان را حالت آمده مطربے بلحنے خوش و آوازے دلکش بر نوائے نے، نہ بر آوائے نائے، این ترانہ بساختہ بود و این بیت در انداختہ، بیت:۔

دارم سخنان تازہ و زرِ کہن | آخر بکف آرمت بزر یا بسخن،

امام غزالیؒ حاضر بود از سر وجدے گفت، زر را چہ محلؑ، سخن، سخن سخن،

کتاب مذکور مین رُباعی کا دوسرا شعر مذکور نہین،

خود خیامؔ کی رباعیات، خیام کے بعد ہی چھٹی صدی مین صوفیون کے حال و قال کی مجلسون مین پڑھی جاتی تھین، اخبار الحکمار قفطی مین ہے[۲]:۔

وقد وقف متاخرو الصوفیۃ | اور پچھلے صوفیون نے اس کے اشعار کے کسی
علی شئی من ظواہر شعرہٖ فنقلوھا | قدر ظاہری مطالب پر اطلاع پائی، تو انکو
الی طریقتھم و تحاضروا بھا | اپنے مشرب مین ڈھال لیا، اور اپنی مجلسون
فی مجالسھم و خلوتھم، | اور خلوتون مین انکو پڑھکر ایک دوسرے کو سنایا

۵۔ رباعی کے وزن کو موسیقی کی لے سے کوئی خاص مناسبت تھی، اسکا ایک اور ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے، کہ ابو دلف عجلی اور رودکی جنکی طرف رباعی کی ایجاد کی نسبت کیجاتی ہے، موسیقی کے مشہور استاد تھے، رودکی وہی ہے، جس نے "بوی جوی مولیان آید ہمی" گا کر امیر سامانی کو بے اختیار بخارا کے سفر پر آمادہ کر دیا تھا[۳]، اور ابو دلف عجلی کی نسبت ابن ندیم مین ہے

[۱] راحۃ الصدور راوندی ص ۲۷۴ (گب)، [۲] اخبار العلماء باخبار الحکماء جمال الدین قفطی تذکرہ خیام [۳] تذکرہ دولت شاہ سمرقندی احوال رودکی،

کہ وہ موسیقی کا ماہر تھا[1]،

۶۔ رباعی کا ایک نام قول تھا، اور غالباً اسی سے مشتق کر کے صوفیون مین "قوّال" کے معنی گوسے کے ہین، کیونکہ غالباً اس کے ابتدائی معنی "قول" (رباعی) گانے والے کے ہونگے، بعد کو ہر صوفیانہ مطرب کو "قوال" کہنے لگے،

۷۔ قابوس نامہ (تالیف ۴۷۵ھ) مین ترانہ کے متعلق ایک ایسا اہم فقرہ ہے، جس سے رباعی کے متعلق تمام متفرق اقوال ایک نظم مین منسلک ہو جاتے ہین، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رباعی کو اہل موسیقی کی اصطلاح مین "ترانہ" کہتے تھے، اس کے بعد قابوس نامہ کا مصنف عنصر المعالی امیر کیکاؤس موسیقی (آیین خنیاگری) کے سلسلہ مین، بوڑھون کے دلپسند لحن، پھر جوانون کے پسندیدہ راگ کا ذکر کر کے کہتا ہے کہ اب بچون، عورتون، اور لطیف مزاج مردون کا مقبول راگ رہگیا، تو ان کے لیے بھی ایک خاص راگ وجود مین آیا ہے،

"پس کودکان وزنان ومردمان لطیف طبع برخی بے بہرہ مانند کہ ترانہ گفتن پدید آمد این ترانہ راہم نصیب آن قوم کروند، تا ایشان ہم نیز راحت ولذت یابند، از انکہ اندروزنہا ہیچ وزنے لطیف تر از وزن ترانہ نیست" (ص ۱۲۲ طبع بمبئی)

رُباعی کی حقیقت کے متعلق اس قدیم ترین حوالہ سے حسب ذیل امور ثبوت کو پہنچتے ہین

۱۔ ترانہ کا وزن، فارسی موسیقی کے دوسرے اوزانِ سرود کے بہ نسبت نیا اور نو پیدا ہے،

۲۔ یہ اوّل اوّل بچون، اور عورتون اور نازک مزاج مردون کے لیے تھا، اس سے بجائے

---

[1] الفہرست ابن ندیم ص ۱۶۶ مطبوعۂ مصر،

رباعی والی حکایت کی اتنی اصلیت کا پتہ چلتا ہے کہ شعرا نے اسکو کسی بچہ کی زبان سے سنکر پسند کیا، اور اس لحن پر شعر موزون کئے،

۳-اس لحن کو ایسی مقبولیت ہوئی، کہ بچون اور عورتون اور لطیف الطبع مردون کی محفل سے نکل کر خشک مزاج فلسفیون اور صوفیون کے حلقون تک پہنچ گیا،

۴-کیون؟ اس لیے کہ اس سے بڑھکر لطیف کوئی دوسرا وزن فارسی مین نہ تھا،

"از انکہ اندرونٔ نہا ہیچ وزنے لطیف تر از وزنِ ترانہ نیست"

ان بیانات سے یہ امر ذہن نشین ہوتا ہے کہ ترانہ اصل مین ایران مین، بچون اور عورتون اور دوسرے لطافت پسند مردون کے لیے گانے کا ایک پرانا لحن و وزن تھا، مگر تیسری صدی ہجری کے خاتمہ مین وہ شعرا کی پسندیدگی کی بدولت شاعری کے اصناف سخن مین داخل ہوگیا، اور گانے کی وجہ سے وہ پہلے صوفیہ کے حلقۂ سماع مین آیا، پھر فلاسفہ کے حلقۂ درس و فکر مین،

۵-یہ وزن موسیقیت کے لیے دلچسپ اور دلپذیر تھا، اور یہی اسکی مقبولیت کا راز ہے،

رباعی گو خیام غرض خیام کے زمانہ تک جو رباعی گو شعرا پیدا ہوے تھے، وہ تین قسم کے تھے یا تو عام شعرا تھے، جنھون نے رباعی کو ہنگامی واقعات معذرت، شکایت، تہنیت وغیرہ مین استعمال کیا، اور دوسرے غیر پیشہ ور شاعر تھے، جیسے بعض سلاطین و امرا، انھون نے

[1] اورنٹیل پبلک لائبریری پٹنہ مین ۸۲۳ نمبر پر رشید الدین وطواط (المتوفی ۵۷۳ھ) کی طرف منسوب عروض کا ایک منظوم فارسی رسالہ ہے جسکا نام اقسام البحور (اقسام البحور) لکھا ہے، اس مین ایک ایک دو دو شعرون مین ہر بحر کو بیان کیا ہے، اسمین بحر ہزج کی نسبت جو رباعی کا وزن ہے حسب ذیل دو شعر ہین،

در بحر ہزج زحاف بسیار آید | این وزن بہر بدیہہ در کار آید
مفعولُ مفاعلن فعولن فعلن | تقطیع کنی ہمہ پدیدار آید

(صفحہ آیندہ)

تفریح طبع کے طور پر اگر کبھی رُباعی کہی تو اس کو فخریہ، خمریہ، اور اس قسم کے خاص مضامین کے لیے مخصوص کیا، تیسری جماعت صوفیہ کی تھی جس نے اس مجاز سے حقیقت کے اظہار کا کام لیا، خیام سے پہلے کسی حکیم نے رُباعی کو اپنی تعلیم حکمت کا ذریعہ نہین بنایا تھا، فارابی اور ابو علی سینا کی طرف جو رُباعیان منسوب ملتی ہین اگر وہ ثابت بھی ہون، تو چند سے زیادہ ان کی مثالین نہین ملتین، وہ خیام ہی ہے جس نے باقاعدہ اس سے فلسفۂ و حکمت کے بیان کا کام لیا، اور اس کے بعد اس کے طبقہ نے اسکی تقلید کی، میرے نظریہ کے مطابق رُباعی پہلے اہل سرود کے یہان آئی، ان کے یہان سے صوفیہ کی مجلس سماع مین، اور وہان سے حکماء کے حلقۂ درس مین، اور خیام پہلا حکیم شاعر ہے جس کی رُباعیون کی قدر ہوئی، اور وہ اسکی شہرت کا ذریعہ ہوئین،

البتہ عربی زبان مین خیام سے کچھ ہی پہلے ابو العلاء معری کا زمانہ گذرا ہے، اس نے ۴۴۹ھ مین وفات پائی ہے، اس نے عربی مین بہت سے حکیمانہ و فلسفیانہ قطعات لکھے ہین، جو لزومیات کہلاتے ہین، اسکا پورا امکان ہے کہ ابو العلاء معری کی شاعری نے اسکو اپنی طرف متوجہ کیا ہو، مگر ان دونون مین عظیم الشان فرق یہ ہے کہ ابو العلاء، یہودیت، عیسائیت اور اسلام علٰحدہ علٰحدہ سب کا ذکر کرتا ہے، اور ان پر رائے دیتا ہے، مگر خیام کے ہان کفر اور دین کے سوا کوئی تیسرا لفظ نہین ہے، دوسرا فرق یہ ہے کہ خیام شراب کی حقیقی یا مجازی مستی کے بغیر ایک مصرع بھی نہین کہہ سکتا، اور ابو العلاء شراب کا سخت ترد شمن اور مخالف ہے،

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) اس سے معلوم ہوتا ہو کہ رباعی کا اصل استعمال بدیہہ گوئی کے موقع پر تھا،

ایک اور تیسرا فرق یہ ہے کہ ابو العلا کہتا ہے کہ دنیا فانی ہے اسلیے یہان کے عیش و آرام سے بھی فائدہ اٹھانا بیکار ہے، خیام کہتا ہے کہ چونکہ دنیا فانی ہے اس لیے اس سے جتنا فائدہ اٹھانا ہو، جلد اٹھالو،

رُباعیات خیام کے قدیم حوالے،

خیام کے فارسی رُباعیات کا سب سے قدیم حوالہ ہم کو اس کے معاصر عنصر المعالی کیکاؤس بن اسکندر کی کتاب قابوس نامہ مین ملا ہے، جو ۴۷۵ھ مین تالیف ہوئی ہے، اسمین عنصر المعالی "باب یازدہم اندر رسم و آداب شراب خوردن" مین کہتا ہے کہ شراب اتنی نہ پی جاے کہ آدمی بدمست ہو جائے، اس کے بعد "چنانکہ عمر خیام گفتہ" کہکر اسکی ایک رباعی نقل کی ہے،[۱] قابوس نامہ کے بعد خیام کی رباعیات کا دوسرا قدیم حوالہ اسکی وفات کے ۹۲ برس بعد ۶۱۸ھ مین اس طرح ملتا ہے کہ اس سنہ مین تاتاریون نے مرو مین جب قتل عام کیا تو سید عز الدین نسابہ نے خیام کی ایک فارسی رباعی پڑھی، تاریخ جہانکشا جوینی مین جو ۶۵۸ھ کی تالیف ہے، یہ واقعہ مذکور ہے،

"و درین حالت رباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زفان (زبان) راندست[۲]"

اس کے بعد تیسرا بیان شیخ نجم الدین ابو بکر رازی معروف بہ "دایہ" کی کتاب مرصاد العباد مین (جو ۶۲۰ھ کی تالیف ہے) ملتا ہے،

وآن بیچارہ فلسفی و دہری و طبائعی کہ ازین ہر دو مقام محروم اند و سرگشتہ و گم گشتہ تا یکے را از فضلاء، کہ بنزد ایشان بفضل و حکمت و کیاست و معرفت مشہور است و آن عمر خیام است، از غایت حیرت و ضلالت این بیت می باید گفت (بعد ازین خیام کی دو رباعیان ہین)

---

[۱] قابوس نامہ ص۵ مطبوعہ گلزار حسنی بمبئی ۱۳۲۵ھ [۲] تاریخ جہانکشا عطا ملک جوینی جلد اول ص۱۲۸، گب،

اس کے بعد نزہۃ الارواح فی تاریخ الحکما، شہرزوری (الموجود ۵۸۶ھ – ۶۱۱ھ) کے عربی نسخہ مین ہے،

ولہ اشعار حسنۃ ملیحۃ . . . . بالعربیۃ والفارسیۃ

شہرزوری کے فارسی نسخہ مین ہے،

"او را بعربی و فارسی شعر بسیار است از آنجملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد"

خیام کی فارسی رباعیات کی نسبت ہم کو سب سے پہلی تنقید فقیہ و محدث و ادیب عماد کاتب اصفہانی (م ۵۹۷ھ) کی زبان سے قاضی جمال الدین قفطی (م ۶۴۶ھ) کے حوالہ سے حسب ذیل الفاظ مین ملتی ہے،

وقد وقف متاخرو الصوفیۃ	اور پچھلے صوفیہ نے اس کے اشعار کے ظاہری
علی شیء من ظواہر شعرہ	معنون کو سمجھ کر ان کو اپنے مسلک کی طرف
فنقلوہا الی طریقتہم، و	منتقل کیا، اور اپنی مجلسون اور خلوتون
تحاضروا بہا فی مجالساتہم و	مین باہم سنا، سنایا، حالانکہ ان اشعار
خلوتہم، وبواطنہا حیّات	کے اندرونی معنی شریعت کے لیے کاٹنے
للشریعۃ لواسع، ومجامع	والے سانپ ہین، اور انواع فساد
للاغلال[1] جوامع،	(دینی) کو جامع ہین . . . . . .

[1] اغلال کے معنی خیانت کے ہین، (دیکھو لسان العرب مادۂ غلّ) مین نے اسکا حاصل ترجمہ فساد کیا ہے قفطی کی اس عبارت کو غالبًا سب سے پہلے موسیو ویپکے F. WOEPCKE نے ۱۸۵۱ء مین خیام کے جبر و مقابلہ کے آخر مین شائع کیا، اور اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ حقیقی خیام سے یورپ مین سب سے پہلے وہی واقف ہوا، لیکن عبارت کے آخری ٹکڑے کو اس نے صحیح نہین پڑھا یا اس کا نسخہ صحیح نہ تھا، اس نے پڑھا ہے وحبات للشریعۃ الواسع، ژوکووسکی نے ۱۸۹۹ء مین روسی مین جو مضمون لکھا، اسمین صحیح نسخہ نقل کیا، اور حاشیہ مین ویپکے کے نسخہ کا حوالہ دیدیا ہے (مظفریہ ص ۳۳۳) اور محقق براون نے اپنی تاریخ ادبیات

.... وله شعر طائر تظهر
خفياته علي خوافيه، ويكدر
عرق قصده كدر خافيه

اور اُسکا شعر ایسا طائر ہے جس کے چھپے معنی
اُسکے پرون پر نمایان ہین اور اُسکے معنی مقصود
کے جھنڈ اُنکے چھپانے کی کوشش کرنے والے
(شاعر) کے گدلاپن (فسادِ عقیدہ) کو اور زیادہ

اس سے اندازہ ہوگا، کہ صوفیہ کی بزم سماع مین وہ چھٹی صدی ہجری تک پہنچ چکی تھین، اور اہل نقل مین ان کے خلاف شدید ناراضی پیدا تھی،

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۹) فارسی (جلد دوم صفحہ ۲۵ سنہ ۱۹۰۶ء) مین بہت حد تک صحیح پڑھ کر صحیح ترجمہ کیا ہے، تاہم یہ دیکھکر تعجب ہوتا ہے کہ فرانسیسی عالم بیرن کرادی وو CARA DE VAUX نے اپنی کتاب مفکرین اسلام کی چوتھی جلد مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۳ء صفحات ۲۶۳-۲۷۷ مین عمر خیام کا جو مختصر حال لکھا ہے اسمین قفطی کی اس عبارت کا نہایت غلط ترجمہ کیا ہے، رسالہ اردو اورنگ آباد دکن (اپریل سنہ ۱۹۲۶ء صفحہ ۲۲۸) مین کرادی وو کے اس مضمون کا ترجمہ شایع ہوا ہے، جسمین خط کشیدہ عبارت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے۔ لیکن اس کے اشعار کے باطنی معنی وسیع شریعت کے لیے بمنزلہ حیات اور عملی فرائض کے لیے اصول کلی کا مجموعہ ہین،، یہ ترجمہ نہ صرف غلط، بلکہ قفطی کی تمامتر تحریف بلکہ مستشرق موصوف کا بالکل گھڑا ہوا ہے، پروفیسر براؤن نے إغلال کا ترجمہ "کینہ" MALICE کیا ہے، اور شاید اسکو غِلّ (کینہ) کی جمع أغلال یا مصدر إغلال سمجھا ہے، حالانکہ یہ دونون غلط ہین، نہ غِلّ کی جمع أغلال آتی ہے، اور نہ اسکا مصدر إغلال ہے، أغلال، غُلّ کی جمع ہے، جس کے معنی طوق و زنجیر کے ہین، اور إغلال، غلول سے ہے جس کے معنی خیانت گاری کے ہین، اس لیے پروفیسر براؤن (ماسوف علیہ) کا ترجمہ "گرچہ اسکے شعر کے اندرونی معنی شریعت کے لیے ڈسنے والے سانپ، اور کینہ سے بھرے ہوے مجموعے ہین" کا آخری ٹکڑہ صحیح نہین،

اسکے بعد عبارت مذکور کے سب سے آخری فقرہ کا ترجمہ بعض مستشرق مترجمین نے نظرانداز کر دیا ہے، جیسا کہ براون صاحب نے کیا ہے، یا عدم فہم کی علامت استفہام بنادی ہے، جیسا کہ ژوکووسکی نے کیا ہے، حالانکہ بات اتنی ہے کہ یہان عماد کاتب نے اپنی لفاظی اور سجع بندی کی حسب عادت لفظی نمایش کی ہے، عربی مین طائر کے لفظی معنی پرندہ کے ہین، اور اس سے مجازاً شہرت کے معنی مراد ہوتے ہین، اب جب اس نے خیام کے شعر کو طائر (پرندہ) کہا تو ابہام کے طور پر خوافی (شہپر کے نیچے کے چھوٹے پر) اور عرق (پرندون کا جھنڈ) کے الفاظ استعمال کئے ہین، مطلب یہ ہوا کہ اس کے شعرون کے پوشیدہ معنی (خفیات) ان کے پرون (لفظون) پر ظاہر ہین، اور اس کے معنی مقصود کے جھنڈ (مجموعی معانی) ان کے چھپانے والے (یعنی شاعر خیام) کے گدلاپن (فسادِ عقیدہ) کو اور زیادہ گدلا کرتے ہین۔

عبارت بالا کی پیچیدگی، اور لفظی ضلع جگت کا یہ گورکھ دھندا میرے اس خیال کی مزید تصدیق ہے کہ یہ عبارت قفطی کی نہین، بلکہ عماد کاتب جیسے لفاظ انشا پرداز کی صنعت گری ہے، اس عبارت کی جو تشریح مین نے کی ہے، مجھے صحیح قلمی نسخون سے محرومی کے سبب سے اس کی صحت پر اصرار نہین، ممکن ہے کہ دوسرے اصحاب غور و فکر اس سے بہتر مطلب پیدا کر سکین،

اس نہایت ہی غضب ناک تنقید سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی رباعیات کا بیشتر حصہ فلسفیانہ و حکیمانہ خیالات پر مشتمل تھا، شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ دایہ نے بھی ان رباعیات کے باعث خیام کے جو اوصاف گنائے ہیں اور جن فرقوں میں اسکو شامل کیا ہی وہ حسب ذیل ہیں،

"فلسفی و دہری و طبائعی"

اس سے بھی رباعیات کے رنگ مذاق کی شناخت ہوتی ہے،

رباعیات کے بعض قدیم نسخے،

افسوس ہے کہ خیام کے فارسی رباعیات کا کوئی قدیم مستند نسخہ اب تک نہین ملسکا ہی، جس سے اس کے رباعیات کی صحیح تعداد معلوم ہو سکے، دو سی سے لیکر ایک ہزار تک رباعیان اس کی طرف منسوب ہین، سب سے قدیم نسخہ جو اس وقت تک ملسکا ہے، وہ آٹھوین صدی ہجری کے بعد کا ہی، ابتک سب سے پرانا نسخہ وہ تھا جو ۸۶۵ھ مین تبریز مین لکھا گیا تھا اور جو اب بوڈلین لائبریری کی ملک ہی، اور اسی کو ایڈورڈ ہیرن الین نے ۱۸۹۸ء مین عکس لیکر چھاپا تھا، اس نسخہ مین کل (۱۵۸) رباعیان ہین لیکن اب خوش قسمتی سے اس سے پہلے[1] اور اس کے بعد کے متعدد نسخے ملے ہین، جن مین تین ہندوستان کے ہین، اول تو وہ قدیم ترین نسخہ ہے، جو حال مین لکھنؤ مین دستیاب ہوا ہی، یہ ۶۲۶ھ مین کرمان مین لکھا گیا ہی، اور دوسرا نسخہ لاہور مین سید محمد سلیم صاحب کے پاس ہی، یہ ۶۶۸ھ مین بغداد مین لکھا گیا ہے[2]،

---

[1] پروفیسر سید محفوظ الحق صاحب ایم اے (پریسیڈنسی کالج، کلکتہ) نے مجھے مطلع کیا ہی کہ رباعیات خیام کے جو چند نسخے اس بوڈلین نسخہ سے بھی قدیم ملے ہین وہ یہ ہین، سب سے اول وہ نسخہ ہے جو لکھنؤ مین بابو گوری پرشاد سکسینہ کے پاس ہے اسکی کتابت ۶۲۶ھ مین بمقام کرمان ہوئی ہی اور کاتب کا نام قوام بن محمد الملاز ندرانی ہی، اسمین کل ۲۰۶ رباعیان ہین جنمین ۹۷ حاشیہ پر ہین، دوسرا پیرس کا ایک نسخہ ہی جسکی کتابت کا سال ۷۵۲ھ ہی اور تیسرا قسطنطنیہ مین ہی جسکا سال کتابت ۷۶۱ھ ہے، اور چوتھا ایک اور وہان ہی جو ۸۶۴ھ مین لکھا گیا ہی، واللہ اعلم

[2] اس نسخہ کا پورا حال پروفیسر اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے اورینٹل کالج میگزین کے مئی ۱۹۲۶ء کے نمبر مین لکھا ہی،

اس مین ۱۴۳ رباعیان ہین، جنمین سے ۱۳۴ رباعیان اسمین اور بوڈلین مین یکسان ہین، ۹ رباعیان بدلی ہوئی ہین، ان مین سے (۷) دوسرے مطبوعہ نسخون مین موجود ہین، صرف دو نئی ہین، جو بے معنی ہین،

اب ایک اور تیسرا نسخہ ملا ہے جو ان نسخون کے تینتالیس اور چھیالیس برس بعد سنہ ۹۱۱ھ مین لکھا گیا ہے، اس نسخہ کا لکھنے والا نوین صدی ہجری کے اواخر اور دسوین صدی ہجری کے اغاز کا مشہور کاتب سلطان علی مشہدی ہے یہ نسخہ سید نجیب اشرف صاحب ندوی کا حاصل کردہ ہے، اور اب دیسنہ لائبریری مین ہے، اس مین (۲۰۶) رباعیان ہین، اسمین اکثر وہ رباعیان موجود ہین جو بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین ہین، اس نسخہ کی مزید خوبی یہ ہے کہ اسمین ۵ تصویرین بھی ہین، جنمین رباعیون کے معنون کو مجسّم کرنے کی کوشش کیگئی ہے، اس سے واضح ہوگا کہ ایران کے خوش مذاق رباعیات خیام کو مصوّر کرنے کی فوقیت حاصل کر چکے ہین،

اس نسخہ کے خاتمہ کی عبارت یہ ہے،

"تمام شد رباعیات ملک الحکماء شیخ عمر خیام طاب اللہ ثراہ بتاریخ سلخ شہر رجب المرجب سنۃ احدی عشر و تسعمائۃ، الہجرۃ النبویہ، کتبہ العبد المذنب سلطان علی الکاتب"

سلطان علی، لفظ سلطان کی رعایت سے "العبد" غالباً لازمی طور سے لکھا کرتا تھا، تذکرہ خوشنویسان[۱] مؤلفہ غلام محمد ہفت قلمی دہلوی مین اسکی ایک رباعی ہے جسمین ۶۲ برس کی عمر مین بھی اپنے زور قلم کا دعویٰ کیا ہے، اس کا چوتھا مصرع ہے ع ہنوز زم کہ العبد سلطان علی، جلیب السیر

---

۱ ص ۴۱ - کلکتہ،

اور مرآۃ العالم مین اس کا مختصر حال لکھا ہے، مرآۃ العالم مین اسکی وفات کا سال ۹۰۲ھ لکھا ہے مگر حبیب السیر مین ہے "وآن جناب در سنہ تسع عشر وتسعمائۃ (۹۱۹ھ) در مشہد مقدسہ درگذشت ودران بقعۂ متبرکہ مدفون گشت" رباعیات کے اس نسخہ کی تاریخ کتابت (۹۱۱ھ) سے ثابت ہوتا ہے کہ مرآۃ العالم کا بیان قطعاً غلط ہے،

سلطان علی، سلطان حسین مرزا کے مشہور وزیر امیر نظام الدین علی شیر کے دربار سے تعلق رکھتا تھا، اور اس کے اشارہ سے کتابون کی نقل ونسخ پر مامور تھا[1]،

رباعیات کے بعض مشہور قلمی نسخے رباعیات کے جس قدر نسخے اب تک دریافت ہوئے ہین، انکی تعداد کافی ہے، مگران منتخبات کو چھوڑکر جنمین کسی صاحبِ ذوق نے خیام کے رباعیات کا انتخاب درج کیا ہے، حسب ذیل قابل ذکر ہین، جنکی تاریخ کتابت ان پر ثبت ملی ہے،

۱- مملوکۂ بابو گوری پرشاد سکسینہ لکھنو	۸۲۶ھ	۲۰۶ رباعیات
۲- نسخۂ پیرس	۸۵۲ھ	×
۳- نسخۂ قسطنطنیہ	۸۶۱ھ	×
۴- ایضاً	۸۶۴ھ	×
۵- بوڈلین لائبریری نمبر ۵۵۲	۸۶۵ھ	۱۵۸[2] "
۶- مملوکہ سید سلیم صاحب، لاہور،	۸۶۸ھ	۱۴۳ "

---

[1] حبیب السیر جلد سوم، ذکر مشاہیر عہد سلطان حسین میرزا، نسخۂ قلمی دار المصنفین،

[2] فریڈرک روزن کے مطبوعہ کاویانی برلن کے مقدمہ مین ص ۹ (۱۵۸) کی تعداد غلط ہے، شاید کہ ہندسے الٹ گئے ہون،

۷ - نسخہ کتبخانۂ ملی پیرس نمبر ۱۴۱۷، — سنہ ۸۷۹ھ — ×

۸ - مملوکۂ سید نجیب اشرف ندوی، — سنہ ۹۱۱ھ — ۲۰۶ رباعیات
موجودہ الاصلاح لائبریری، دیسنہ (پٹنہ)

۹ - قومی کتب خانۂ پیرس نمبر ۳۴۹، — سنہ ۹۲۰ھ — ۲۱۳ "

۱۰ - نسخۂ اساسی مطبع کاویانی برلن، — تخمیناً سنہ ۹ھ (؟) منقولہ از نسخہ سنہ ۷۲۱ھ (؟) — ۳۲۹ "

۱۱ - " نمبر ۲۳ء ۸ ایف ایف ۹۲ - ۱۱۳ — سنہ ۹۲۴ھ — ۳۴۹ "

۱۲ - پٹنہ اورنیٹل لائبریری — سنہ ۶۲-۹۶۱ھ — ۶۱۳ "

۱۳ - کیمبرج یونیورسٹی لائبریری (نمبر ۱۰۰۵ اضافہ ۱۲۲) — قبل سنہ ۱۱۹۵ھ — ۸۰۱ "

خیام کے رباعیات میں دوسرے شعرا کی رباعیاں

ان نسخون اوران کی ان تاریخون سے اندازہ ہوتا ہے کہ جیسے جیسے زمانہ بڑھتا جاتا ہے عموماً رباعیون کی تعداد بڑھتی جاتی ہے، اور بہت سی رباعیان خیام اور دوسرے شعراء کے کلامون مین مشترک ملتی ہین، اس لئے خیام کی رباعیون کی اصلی تعداد کو دریافت کرنا سخت مشکل ہے، چنانچہ خیام کی رباعیات مین محققین نے سو سے زیادہ ایسی رباعیان نکالی ہین جو دوسرے شعراء کی رباعیون سے مخلوط ہین، اور جن کے اصلی مالک کا پتہ لگانا مشکل ہے، یہ رباعیان فارابی، ابوالحسن خرقانی، غزالی، ابوسعید ابوالخیر، ابن سینا، عبداللہ انصاری، عطار، افضل کاشی، سنائی، جلال الدین رومی، فخرالدین رازی، سیف الدین باخرزی، نجم الدین رازی، نصیرالدین طوسی، سراج الدین قمری، مجدالدین ہمگر، انوری، مغربی تبریزی، اور کمال اسمٰعیل کی رباعیون مین بھی ملتی ہین،

انہین سے خیام کی اصلی رباعیون کے دریافت کرنے کے لیے مستشرقین نے مختلف راستے اختیار کئے ہین، روسی مستشرق زوکووسکی نے ۱۸۹۷ء مین یہ طریقہ پیش کیا کہ رباعیات خیام مین سے ان رباعیون کو الگ کر دیا جاے جو دوسرے شعراء کے ہان پائی جاتی ہین، چنانچہ اُسنے نیکولا کے مطبوعۂ پیرس نسخہ (۱۸۶۷ء) کو جسمین ۴۶۴ رباعیان ہین، اس غرض کے لیے سامنے رکھا، اور اسکی رباعیون کی اس طرح چھان بین کی، تو ان مین سے ۸۲ رباعیان دوسرے شعراء کی طرف منسوب ملین، جنکو اس نے اپنے مضمون کے آخر مین شائع کر دیا ہے، اور وہ اس وقت ہمارے سامنے ہین، انگریز مستشرق ڈاکٹر راس اور فرنچ عالم کرستین زن نے (۱۹) رباعیان اور اس قسم کی پیدا کین، اور ان کی تعداد (۱۰۱) تک پہنچائی، پروفیسر براؤن نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا (ذکر خیام مین) ایک دو رباعیون کا اور اضافہ کیا، مگر یہ رباعیان یا تو شائع نہین ہوئین یا مین نے نہین دیکھین، خود میری سرسری تلاش نے بھی اس قسم کی ۲۸ نئی رباعیان[1] پائی ہین، مثلاً

مطبوعۂ کاویانی، بمبئی، اور ولیسنہ مین خیام کی یہ رباعی ہے،

می پرسیدی کہ چیست این نقش مجاز — گر برگویم حقیقتش ہست دراز
نقشے است پدید آمدہ از دریای — وآنگاہ شدہ بقعر آن دریا باز

مگر ہمارے قلمی مجموعۂ منتخبات مین یہ شیخ عطار کی رباعی ہے،

---

[1] ڈاکٹر راس، کرستین زن اور پروفیسر براؤن کی نشان دی ہوئی رباعیان چونکہ میرے سامنے موجود نہین کہ یا تو وہ شایع نہین ہوئین، یا میرے مطالعہ مین نہین آئین، اسلئے ممکن ہو کہ کہین کہین ان سے توارد ہوا ہو،

کاویانی اور بوڈلین وغیرہ کے نسخون مین یہ خیام کی رباعی ہے،

۲

ہشدار کہ روزگار شور انگیز است	ایمن منشین کہ تیغ دوران تیز است
در کام تو گر زمانہ لوزینہ نہد	زنہار فرو مبر کہ زہر آمیز است

مگر دار المصنفین کے مجموعۂ منتخبات اشعار مین یہ بابا افضل الدین کاشی کی رباعیات مین داخل ہے، اسی طرح یہ رباعی دلیسنہ کے قلمی نسخہ اور بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین خیام کے نام سے ہے،

۳

بر چشم تو عالم ارچہ می آرایند	مگرو تو بدان کہ عاقلان نگرایند
بر پاے نصیب خویش کت بر باید	بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

یہ متن دلیسنہ کے نسخہ کے مطابق ہے، ورنہ بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین وہ اس طرح ہے، جس کی تحریف ظاہر ہے،

بر چشم تو ارچہ عاشقان بگرایند	نگرای بدان کہ عاقلان نگرایند
بر بائے نصیب خویش کت بر باید	بسیار چو تو شدند و بسیار آیند

مجموعۂ منتخبات اشعار (دار المصنفین) مین یہ رباعی حکیم سنائی کی رباعیات مین کسی قدر تغیر کے ساتھ شامل ہے،

گر جملہ جہان بر تو می آرایند	نگرای بدو کہ زیرکان نگرایند
بسیار چو تو روند و بسیار آیند	بربای نصیب خویش کت بربایند

اسی طرح خیام کی یہ رباعی جو بوڈلین نسخہ کی آخری رُباعی ہے، اور دوسرے نسخون

مین بھی موجود ہے،

ای دل مطلب وصال معلولی چند — مشغول مشو بعشق مشغولی چند

پیرامن آستین درویشان گرد ۴ باشد کہ شوی قبول مقبولی چند

ہمارے مجموعۂ منتخبات مین سیف الدین باخرزی کے نام سے لکھی ہے،

ای دل مطلب و از معلولی چند — مشغول مشو بہرزہ مشغولی چند

پیرامن آستان درویشان گرد — تا بو(؟) کہ شوی قبول مقبولی چند

خیام کے مطبوعۂ کاویانی و بمبئی نسخون مین ایک رباعی ہے،

از واقعۂ ترا خبر خواہم کرد ۵ آن را بدو حرف مختصر خواہم کرد

با عشق تو در خاک نہان خواہم شد — با مہر تو سر ز خاک بر خواہم کرد

تذکرۂ شمع انجمن (ص۶۴) مین یہ رباعی حافظ کے معاصر شاہ شجاع کے بھائی ابو یزید مظفر کی ملکیت بتائی گئی ہے،

بوڈلین نسخہ مین خیام کی ایک رباعی ستر نمبر پر یہ لکھی ہے،

شاہا! فلکت بخسروی تعیین کرد ۶ وز بہر تو اسپ پادشاہی زین کرد

تا در حرکت سمند زرین سم تو — بر گل ننہد پاے زمین سیمین کرد

مگر یہ شاہانہ خطاب و مداحی کا طرز حکیم خیام کے مزاج و طبیعت سے بالکل جوڑ نہین کھاتا، دولت شاہ نے اپنے تذکرہ مین اس رباعی کو عمعق بخاری کے حال مین جہستی نام ایک شاعرہ کی طرف منسوب کیا ہے، جس نے سلطان سنجر سلجوقی کے سامنے یہ رباعی اس وقت

پڑھی تھی جب برف سے ساری زمین سپید ہو گئی تھی، یہ رباعی دولت شاہ میں اس طرح ہے،[1]

شاہا فلکت اسپ سعادت زین کرد ۔ وز جملہ خسروان ترا تعیین کرد

تا در حرکت سمندِ زرّین نعلت ۔ بر گل نہ نہد پای، زمین سیمین کرد

بوڈلین، اور مطبوعات لمبئی میں خیام کی ایک رباعی ہے،

ای دل ز غبار جسم اگر پاک شوی ۔ ۷ ۔ تو روح مجردی بر افلاک شوی

عرش است نشیمنِ تو شرمت بادا ۔ کآئی و مقیم خطۂ خاک شوی

لیکن علاء الدین عطا ملک جوینی مصنف جہان کشا نے ایک بزرگ کا ذکر کیا ہے، جنکا نام شیخ احمد بدیلی سبزواری تھا، اور ۵۸۳ھ[2] میں موجود تھے، ان کے نام سے اس رباعی کو لکھا ہے،

"واین رباعی او راست"

ای جان اگر از غبار تن پاک شوی ۔ تو روح مقدسی بر افلاک شوی

عرش است نشیمنِ تو شرمت ناید ۔ کآئی و مقیم خطۂ خاک شوی"

اور مجمع الفصحاء میں اسکو بدیعی سجاوندی معاصر سلطان سنجر سلجوقی کیطرف منسوب کیا ہے (ج اول ص ۱۶۹) اور تاریخ گزیدہ میں اسکو امام فخر الدین رازی کے نام سے نقل کیا ہے،[3] دسینہ کا دیانی اور مطبوعات لمبئی میں یہ رباعی لکھی ہے

گر من گنہِ روی زمین کردستم ۔ ۸ ۔ عفو تو امید است کہ گیرد دستم

گفتی کہ بروز عجز دستت گیرم ۔ عاجز تر ازین مخواہ کاکنون ہستم

[1] تذکرہ دولت شاہ سمرقندی، ص ۶۵، گب [2] تاریخ جہان کشا جوینی جلد دوم ص ۲۵، گب، [3] ص ۸۰۹،

اس رباعی کو ژوکووسکی نے بھی آوارہ گرد رباعیون مین پایا ہے، لیکن جامی نے نفحات مین شیخ سیف الدین باخرزی المتوفی ۶۵۸ھ کے حالات مین لکھا ہے،

"روزے بجنازۂ درویشی حاضر شد، گفتند شیخا تلقین فرمائید، پیش روی میت آمد و این رباعی فرمود"

گر من گنہ جملہ جہان کردستم　　لطف تو امید است کہ گیرد دستم
گفتی کہ بوقت عجز دستت گیرم　　عاجز تر ازین مخواہ کاکنون ہستم

شیخ باخرزی خود بھی رُباعیات کہتے تھے، اس سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ یہ شیخ نے خود تصنیف کر کے پڑھی، اگرچہ جامی کے الفاظ سے تصنیف یا عدم تصنیف کی سند نہین ملتی مگر ہمارے مجموعۂ منتخبات مین یہ سیف باخرزی ہی کے نام سے ہے،

کاویانی اور مطبوعات بمبئی مین خیام کی یہ رُباعی ہے،

ماخرقۂ زہد در سر خم کردیم　　۹　　وز خاک خرابات تیمم کردیم
باشد کہ درین میکدہ ہا دریابیم　　عمری کہ در آن مدرسہ ہا گم کردیم

نکولس اور وینفیلڈ مین یہ رباعی اس طرح ہے،

ما جائے نمازی بلب خم کردیم　　خود را ببی لعل چو مردم کردیم
در کوی خرابات مگر بتوان یافت　　آن عمر کہ در صومعہ ہا گم کردیم

مگر مجمع الفصحا اور روضات الجنات مین جیسا کہ الغزالی مین ہے، یہ رباعی امام غزالی کی طرف منسوب ہے،

باجامہ نمازے بسر خم کردیم　　وز آب (خاک؟) خرابات تیمم کردیم

شاید کہ درین میکدہ ہا دریابیم — آن یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم

مطبوعات بمبئی مین یہ رباعی خیام کے مجموعہ مین ہے،

۱۰ می خوارہ اگر غنی بود عور شود — وز عربدہ اش جہان پر از شور شود

در حقۂ لعل از آن زمرد ریزم — تا دیدۂ افعیِ غمم کور شود

آذر نے آتشکدہ مین یہ رباعی شاہ شجاع بادشاہِ فارس المتوفی ۷۸۶ھ کے رباعیات مین نقل کی ہے، (صنہ ۲۰، بمبئی)

اسی طرح یہ رباعی

۱۱ ہرگہ کہ درین سبزہ طربناک شویم — مانندۂ سبز خنگ افلاک شویم

با سبز خطان سبزہ خورم در سبزہ — زان پیش کہ زیر سبزہ در خاک شویم

بھی آتشکدہ مین شاہ شجاع کی ملکیت بتائی گئی ہے، (صنہ ۲۰)

باقی ۷ مشکوک رباعیان جو میری تحقیق مین آئی ہین، آیندہ اسباب تخلیط کی مثالون مین نقل کیجاتی ہین،

تخلیط کے اسباب | رباعیاتِ خیام مین تخلیط کے سات سبب میرے خیال مین نہایت قوی ہین، اور ان مشکوک رباعیات پر نظر ڈالنے سے یہ اسباب پوری طرح سمجھ مین آسکتے ہین؛ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خیام کی رباعیات صوفیون کی مجلس حال و قال مین چھٹی صدی کے اواخر مین پہنچ چلی تھین، اور اس طرح حکیم خیام، صوفی خیام کی صورت مین تبدیل ہوگیا تھا؛ چنانچہ آپ کو حیرت ہوگی کہ اس صوفی خیام کے حالات حکیم خیام سے بالکل ہی الگ ہین؛

دوسری طرف رند بادہ پرست جو مذہب اباحت کے پیرو تھے، وہ بھی خیام کے معتقد تھے، اس طرح خیام دوطرفہ کشاکش مین مبتلا ہو گیا، اور خیام کی رباعیان اس دوطرفہ کش مکش کا مجموعہ ہو گئین، صوفیون نے اس کی رباعیات مین صوفیانہ رباعیون کی آمیزش کی، اور رندون نے اباحی خیالات اور مستی و رندی کی رباعیان بڑھائین، چنانچہ ان مشکوک رباعیات مین انھین دوقسمون کی رباعیان کثرت سے ملین گی، ایک اسکو صوفی صافی یعنی مذہبی صوفی ثابت کرنا چاہتا ہے، اور دوسرا رند لاابالی، مگر درحقیقت حکیم خیام نہ یہ تھا نہ وہ، بلکہ وہ حکیم متقشف تھا، اور اس کا تصوف اگر تھا تو حکیمانہ تصوف تھا، مذہبی صوفیانہ نہین، خیام کی طرف یہ مذہبی صوفیانہ رباعی منسوب ہے،

من بندۂ عاصیم رضائے تو کجاست	۱۲	تاریک دلم نور و صفائے تو کجاست
مارا تو بہشت اگر بطاعت بخشی		این مزد بود لطف و عطائے تو کجاست

آتشکدہ (ص ۱۴۸) مین بعینہٖ یہی رباعی شیخ ابوالحسن خرقانی کے مرید ابو اسمٰعیل عبداللہ ابن ابو منصور محمد انصاری کی ملکیت بتائی گئی ہے،

اسی طرح یہ مذہبی رنگ کی صوفیانہ رباعی،

گر از پے شہوت و ہوا خواہی رفت	۱۳	از من خبرت کہ بے نوا خواہی رفت
بنگر چہ کسی و از کجا آمدۂ		می دان کہ چہ میکنی کجا خواہی رفت

شیخ الاسلام انصاری کی مناجات اور منازل السائرین مین ہے،

دردا کہ دلم بہ ہیچ درمان نرسید	جانم بلب آمد و بجانان نہ رسید

دریغ کہ ہمہ عمر بپایان آمد   افسانۂ عشق او بہ پایان نرسید

سراسر صوفیانہ خیال ہے، حالانکہ خیام عشق و محبت کی راہ سے خدا کو نہین ڈھونڈھتا تھا، بلکہ اشراق و حکمت کے راستے سے،

درد دل خستہ دردمندان دانند   نہ خوش منشان خیرہ خندان دانند

از سر قلندری تو گر محرومی   سریست درین شیوہ کہ رندان دانند

قلندری کے لفظ سے خیام واقف نہ تھا، اسکی رباعیون مین یہ لفظ کہین نہین آیا، دوسری طرف اسکی رباعیون مین ہے:-

ایام جوانی است شراب اولی تر   ۱۴   با خوش پسران، بادۂ ناب اولی تر

این عالم فانی چو خراب است بآب   از بادہ درو مست و خراب اولی تر

یہ اباحت کا تر وعظ بھی، اس خشک حکیم کے تخیل سے بعید ہے، چنانچہ حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) مین یہ رباعی حافظ کے کلام مین باین تغیر شامل ہے،

ایام شباب ست شراب اولی تر   ہر غمزدۂ مست و خراب اولی تر

عالم ہمہ سربسر خرابست و خراب   درجائے خراب ہم خراب اولی تر

اسی طرح یہ گرما گرم رباعی جو خیام کے نسخون مین ہے،

گویند بہشت و حور عین خواہد بود   ۱۵   آنجا می و شیر و انگبین خواہد بود

گر ما می و معشوق پرستیم رواست   چون عاقبت کار ہمین خواہد بود

یہ بھی حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) مین اس طرح موجود ہے،

گویند کہ فردوسِ برین خواہد بود | فردائی ناب و حور عین خواہد بود
گر ما می و معشوق گزیدیم چہ باک | چون عاقبتِ کار چنین خواہد بود

علیٰ ہذا یہ رباعی جو خیام کی طرف منسوب ہے، حافظ کے مطبوعہ دیوان (کانپور) مین شامل ہے، مجموعۂ خیام مین ہے (بمبئی و نولکشور)

می نوش کہ عمرِ جاودانی این است | خود خاصیتِ از دورِ جوانی این است
ہنگام گل و مل ست و یاران سرمست | خوش باش دمے کہ زندگانی این است

حافظ کے ہان یہ رباعی اس طرح ہے،

می نوش کہ عمرِ جاودانی این است | خاصیت روزگار فانی این است
ہنگام گل و لالہ و یاران سرمست | خوش باش دمی کہ زندگانی این است

۲- تخلیط کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض لوگون نے خیام کی حکیمانہ رباعیون کا جواب لکھا کسی نے جواب کے ساتھ سوال بھی لکھ دیا، اور آخر وہ سوال و جواب دونون خیام کے نام مین درج ہو گئے، مسئلہ جبر کے ثبوت مین خیام کی طرف یہ رباعی منسوب ہے،

من می خورم و ہر کہ چو من اہل بود | می خوردنِ او نزد خدا سہل بود
می خوردن من حق از ازل میدانست | گر من نخورم علمِ خدا جہل بود

بمبئی و نولکشور وغیرہ کے بڑے مجموعۂ خیام مین یہ رباعی بھی خیام کی طرف منسوب ہے،

آنکس کہ گنہ بنزدِ او سہل بود | این نکتہ بگوید ارکہ او اہل بود
علمِ ازلی علتِ عصیان کردن | نزدیکِ حکیم غایتِ جہل بود

حالانکہ ظاہر ہے کہ پہلی رباعی کا قائل، دوسری رُباعی کا مصنف نہین ہوسکتا، زوکووسکی نے بھی اس کو منسوبات ومشکوکاتِ خیام مین شمار کیا ہے، (نمبر ۲۶)
دارالمصنفین کے مجموعۂ منتخبات مین یہ دوسری جوابی رباعی حسب ذیل الفاظ مین نصیرالدین طوسی کے نام سے لکھی ہے،

جواب رُباعی خیام

این نکتہ نگوید آنکہ او اہل بود — زیرا کہ جواب شبہات سہل بود
علم ازلی علت عصیان کردن — نزد عقلا زغایت جہل بود

اسی طرح رباعیات خیام کے بڑے مجموعون مین جو بمبئی ولکھنؤ و پیرس مین چھپے ہین، یہ دو رُباعیان خیام کے نام سے درج ہین، اور زوکووسکی نے بھی اُن کو خیام کے منسوبات ومشکوکات مین داخل کیا ہے، زوکووسکی - (۷۲-۷۳)

مائیم بلطفِ حق تولا کردہ — وزنیک وبدِ خویش تبرا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد، باشد — ناکردہ چو کردہ کردہ چون ناکردہ

اے درہمہ عمر خود بدیہا کردہ — وانگاہ برحمتش تولا کردہ
برعفو مکن تکیہ کہ ہرگز نبود — ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

بالکل عیان ہے کہ دوسری رُباعی پہلی رُباعی کے جواب مین ہے، اور دونون کا مصنف ایک شخص نہین ہوسکتا، دارالمصنفین کے مجموعۂ منتخبات مین ان مین سے پہلی رُباعی ابوعلی سینا کے نام سے لکھی ہے، اور دوسری جوابی رباعی نصیرالدین طوسی کی بتائی ہے،

پہلی رباعی سلطان ابو سعید ابو الخیر کے مجموعہ مین بھی ملتی ہے[۱]،

۳۔ تخلیط کی تیسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خیام کے مضامین پر دوسرے شعراء نے ہم معنی اشعار لکھے ہین، جامعین نے تشابہ کے دھوکے مین سب کو خیام کے سر تھوپ دیا، چنانچہ خیام کی حسب ذیل رباعیان ہمارے مجموعۂ منتخبات مین ابو علی کے نام سے ہین،

بااین دو سہ نادان کہ چنین می دانند	۱۶	از جہل کہ دانای جہان ایشانند
خرباش کہ از خری ایشان بمثل		ہر کو نہ خراست کافرش می خوانند
ما ئیم بلطف حق تولا کردہ،	۱۷	وز نیک و بدِ خویش تبرا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد، باشد		ناکردہ چو کردہ کردہ چون ناکردہ
از مرکزِ خاک تیرہ تا اوجِ زحل		کردم ہمہ مشکلاتِ کلی راحل
بیرون جستم ز چنبرِ مکر و حیل	۱۸	ہر بند گسستہ شد مگر بندِ اجل

اسی طرح حسب ذیل فلسفیانہ رباعیان جو خیام کی طرف بھی منسوب ہین، ہمارے مجموعۂ منتخبات مین محقق طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کے نام سے ہین،

فردا کہ حسابِ شش جہت خواہد بود	۱۹	قدرِ تو بقدرِ معرفت خواہد بود
در حسنِ صفت کوش کہ در روزِ جزا		حشرِ تو بصورتِ صفت خواہد بود
ای بیخبر این شکلِ مجسم ہیچ است	۲۰	وین دائرۂ سطحِ مخیّم ہیچ است
خوش باش کہ در نشیمنِ کون و فساد		وابستۂ یک دمی و آن دم ہیچ است

خیام کے مطبوعہ بمبئی نسخون مین ایک رباعی ہے،

رفتیم و زمانہ آشفتہ بماند ۲۱ باآنکہ زصد گہر یکے سفتہ بماند
افسوس کہ صد ہزار معنیٔ دقیق از بیخردیِ خلق ناگفتہ بماند

ہمارے مجموعۂ منتخبات مین اسی کی ہم معنی وہم قافیہ وہم ردیف رُباعی فارابی کے ضمن مین لکھی ہے،

اسرارِ وجود خام وناپختہ (؟)[1] بماند ۲۲ وآن گوہرِ بس شریف ناسفتہ بماند
ہرکس زسرِ قیاس حرفے گفتند وان نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور نادر نسخہ شاہ منیر عالم صاحب (غازیپور) کے کتبخانہ مین ہے، اس نسخہ کو ۱۰۰۰ھ کے کچھ بعد اکبر وفیضی کے زمانہ مین ایک ایرانی ادیب نے بہت سے قلمی نسخون کی ترتیب وتطبیق سے دس برس مین مرتب کیا ہے، اور حافظ کے کلام مین سات آٹھ سو اشعار جو غیرون کے شامل ہو گئے تھے، ان کو خارج کیا ہے، مگر تعجب ہے کہ یہ رُباعی اسمین حافظ کے ملوکات مین شامل ہے،

خیام کے نام کی یہ رباعی[2]،

گردون کمرے زعمر فرسودۂ ماست ۲۳ جیحون اثرے زاشکِ پالودۂ ماست
دوزخ شررے زرنجِ بیہودۂ ماست فردوس دمی زوقتِ آسودۂ ماست

سلطان ابوسعید ابوالخیر کے مجموعۂ رباعیات مین[3] بھی داخل ہے،

---

[1] قافیہ اس نسخہ مین اسی طرح ہے، [2] دیسنہ، بوڈلین وکاویانی، [3] مطبوعۂ کریمی لاہور (۹۷) ورفاہ عام پریس لاہور، (۹۸)

خیام کے مجموعۂ ولیسنہ اور مطبوعۂ بمبئی نسخہ مین ایک رباعی ہے،

ترکیب طبائع چو بکام تو دمی است ۲۴ تو داد کن از ہر چہ کہ ہر دم ستمی است[لے]

با اہلِ خرد نشین کہ اصلِ من و تو گردی و شراری و نسیمی و نمی است

لیکن تھوڑے تغیر کیساتھ یہی رباعی سلطان ابوسعید ابو الخیر کے یہان بھی ہے، اور جسکا متن شاید منسوب بہ خیام متن سے زیادہ بامعنی ہے،

چون حاصلِ عمر تو فریبی ورمی است زو داد مکن گرت بہر دم ستمی است[لے]

مغرور مشو بخود کہ اصلِ من و تو گردی و شراری و نسیمی و نمی است

۴۔ تخلیط کی ایک اور صورت یہ ہے کہ کسی مناسب موقع پر خیام کی کوئی رباعی کسی مشہور آدمی نے نام بتائے بغیر پڑھی یا لکھی، ناواقف سننے والون اور دیکھنے والون نے یہ سمجھا کہ یہ رباعی اسی قائل کی تصنیف ہے، اس تخلیط کی ایک مثال میرے نزدیک یہ ہے کہ خیام کی ایک رباعی ہے،

اجزائے پیالۂ کہ درہم پیوست ۲۵ بشکستن آن روا نمی دارد مست

چندین سر و پای نازنین و سر و دست از بہر چہ ساخت و ز برائے چہ شکست

اس رباعی کو زوکوووسکی نے خواجہ نصیر الدین طوسی کی طرف منسوب پایا ہے، اور ہم کو بھی خواجہ کی طرف یہ منسوب ملی ہے، آتشکدۂ آذر مین بابا افضل کاشانی کے حال مین لکھا ہے

لے یہ متن مطبوعۂ بمبئی کے مطابق ہے، ولیسنہ مین دوسرا مصرع یون ہی، "خوش باش اگرچہ بر تو ہر دم ستمی است" اور تیسرا "اصلِ من و تو" کی جگہ "اصلِ تنِ تو" ہے،

لے کریمی لاہور (۸۳)، رفاہِ عام لاہور (۸۴)

"گویند خواجہ نصیر در زمانِ استیلاے ہلاکو خان قتل و غارت بلادِ ایران، نظر باخلاصی کہ بآنجناب داشتہ کاشان و نواحی را رعایتا کہ از شرِ فتنۂ مغولان حمایت کردہ، چند رباعی در تحقیق مسئلہ گفتہ و بجواب بہرہ مند شد، ؎ اجزاے پیالہ کہ درہم پیوست" الخ

خواجہ کی اخلاق ناصری کے اُس نسخہ کے دیباچہ مین جو ۱۲۵۱ھ مین کلکتہ مین بابو شیب چندر ملک کے مطبع سنگی مین بہت سے علمار کے اہتمام و تصحیح سے چھپا ہے، مصنف (خواجہ نصیرالدین طوسی) کے حال مین ایک دیباچہ ہے، اسمین یہی واقعہ اور رباعی لکھکر کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بابا افضل نے اس رباعی کے جواب مین یہ رباعی لکھی،

تا گوہرِ جان در صدفِ تن پیوست	از آبحیات صورتِ آدم بست
گوہر چو تمام شد، صدف تا شکست	برطرفِ کلہ گوشۂ سلطان بنشست

لیکن یہ تمام داستان اس وقت تارِ عنکبوت ہوکر رہجاتی ہے جب یہ مستند طور سے معلوم ہوتا ہے کہ جب خواجہ طوسی شاید بیس برس کے ہون، تو یہ رُباعی انھین مغلون (تاتاریون) کے حملۂ مرو مین سید عزالدین نسابہ نے (۶۱۸ھ مین) خیام کے نام سے پڑھی[۱]، اور خیام کیطرف اسکی نسبت ایک ایسی مستند تاریخی کتاب مین مذکور ہے جو اپنے عہد کے ایک مشہور فاضل و امیر عطا ملک جوینی نے اس وقت لکھی جب خواجہ نصیر طوسی ہنوز زندہ تھے، یعنی ۶۵۸ھ مین، (خواجہ نے ستتر برس کی عمر مین ۶۷۲ھ مین وفات پائی ہے)

اس حوالہ سے صاف ظاہر ہے کہ یہ خواجہ کے زمانہ مین خیام ہی کی رباعی تھی، بعد کو پھر

---

[۱] تاریخ جہانکشا عطا ملک جوینی جلد اول ص ۱۲۸، گب،

یہ خواجہ کی ملکیت کیونکر ہوگئی، واقعہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ خیام کی یہ رباعی تاتاریون کے قتل عام پر بالکل چسپان ہو رہی تھی، اس لیے اس وقت وہ ہر صاحبِ ذوق کی زبان پر تھی، خواجہ نے اسی لیے بابا افضل کے پاس (اگر بابا کے وہ معاصر ہو سکین) اس رباعی کو لکھکر بھیجا ہوگا، بعضون کو اس سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ یہ خود خواجہ کی تصنیف ہے،

۵- تخلیط کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ خیام کی چند تیز خمریہ رباعیون کے سبب سے اکثر تیز و چست خمریہ رباعیان خیام کی طرف منسوب کر دی گئین، مثلاً سراج الدین قمری جو خوارزمشاہ کے دربار مین تھا، اور فخر رازی کا شاگرد تھا، علانیہ مست و بادہ خوار تھا، تاریخ گزیدہ مین ہے،

"در فسقیات غلوی تمام کردہ بود" (صنہ ۸۲)

آتشکدہ (صنہ ۱۷ بمبئی) مین ہے،

"در شرب خمر ولوع داشتہ و قطعات و رباعیات درین مطلب دارد"

چنانچہ آذر کے بیان کے مطابق ذیل کی رباعی جو خیام کے نامۂ اعمال مین درج ہے، سراج الدین قمری کی ہے[1]،

امروز کہ رونقِ جوانی منست	۲۶	می خواہم ازانکہ شادمانی منست
عیبش مکنید گرچہ تلخست خوش ست		تلخ است ازانکہ زندگانی منست

اسی طرح حسب ذیل رباعی،

من می خورم و ہر کہ چو من اہل بود	۲۷	می خوردن من بنزد او سہل بود

[1] آتشکدہ، صنہ ۱۷ بمبئی،

می خوردن من حق بازل میدانست
گر مے نخورم علم خدا جہل بود،

حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین جو ۷۳۰ھ مین لکھی گئی ہے، اسی سراج قمری کے نام سے بھوڑے تغیر کے ساتھ نقل[5] کی ہے، اسی طرح یہ رنگین رباعی جو خیام کے ایک معاصر اقراری بادہ خوار علی بن حسن باخرزی المقتول ۴۶۷ھ کی ملکیت[6] ہے، ناکردہ خیام کے فرد جرم مین داخل ہے،

۲۸
زان می خواہم کہ خرمی راسبب است
نامش می و کیمیای شادی لقب است
سرخ است چو عناب و ز آب عنب است
آبی کہ برخ بر آتش آرد عجب است

۶- ایک ممکن صورت تخلیط کی یہ ہے کہ بعض تند نوشون نے حافظ کی شراب کو دوآتشہ بنانے کے لیے دیوان حافظ مین حافظ کی غزلون کے پہلو بہ پہلو خیام کی رباعیان بھی لکھین، بلکہ عجیب بات یہ ہے کہ اس دوآتشہ کی کشید کی خواہش شہنشاہ اکبر کے دل مین پیدا ہوئی تھی[3]، اس سے بعضون نے دھوکا کھاکر خیام کی رباعیون کو حافظ کی طرف منسوب کردیا، حالانکہ حافظ کا رباعی گوئی مین کوئی درجہ نہین، ژوکوووسکی کی آوارہ گرد رباعیون مین دس رباعیان حافظ کی طرف منسوب ہین، اتنی تعداد کسی اور شاعر کی طرف منسوب نہین، دیوان حافظ کے اس قسم کے متعدد نسخے ملتے ہین جنمین بعض اکبر کے وجود سے پہلے کے ہین، فرنچ عالم موسیو کلورانہ کا مملوکہ نسخہ دیوان حافظ جو ۱۹۲۳ء مین موسیو وینے

---

[5] تاریخ گزیدہ مستوفی صفحہ ۸۲۰ گب، صرف تیسرے مصرع مین فرق ہے، تیسرا مصرع اس مین اس طرح ہے؛ "می خوردنم ایزد بازل می دانست"۔ [6] لباب الالباب عوفی، جلد اول صفحہ ۴۳۔ [3] آئین اکبری ج ۲۔ صفحہ ۱۸۶ نولکشور

VIGNIES تاجر اشیائے قدیمہ (پیرس) کے پاس تھا، اور جس کو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے دیکھا تھا، اور جس کا ذکر فریڈرک روزن نے کاویانی مطبوعہ کے ص ۱۶۰ پر کیا ہے، اسی قسم کا نسخہ ہے، دیوان کے ص ۷۴ سے ۹۵ تک خیام کی ۶۲ رباعیان مندرج ہین، یہ نسخہ مشہور کاتب سلطان محمد نور کا لکھا ہوا ہے اور ۹۳۰ھ مین شہر ہرات مین لکھا گیا ہے،

اسی قسم کے دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور قیمتی مطلا اور لاجوردی نسخہ نواب صدر یار جنگ مولنٰنا حبیب الرحمٰن خان شروانی کے مملوکہ کتب خانہ حبیب گنج (علیگڈھ) مین ہے، جسمین دیوان حافظ کی ہر دو غزلون کے بیچ کی جگہ مین ٹیڑھی سطرون مین خیام کی ایک ایک رُباعی لکھی ہوئی ہے، کاغذ سمرقندی، خط عمدہ نستعلیق، کنارون پر ترکی مین بکثرت حواشی ہین، اسمین خیام کی (۴۴) رباعیان ہین، نسخہ پر گو تاریخ نہین، تاہم وہ تین سو برس سے کم کا نہین ہے، اسی طرح کا تیسرا نسخہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کے کتب خانہ مین ہے، حافظ کی ہر دو غزلون کے بیچ بیچ مین ٹیڑھی سطرون مین خیام کی ایک ایک رباعی ہے، کتبخانہ مین اس نسخہ کا نمبر ۱۸۲ ہے، افسوس ہو کہ تاریخ سے خالی ہے، مگر خط و کاغذ کے لحاظ سے دو تین سو برس کا پرانا معلوم ہوتا ہے،

۷۔ تخلیط کا ایک اور سبب یہ ہے کہ رباعیون مین شعراء عموماً اپنا تخلص نہین دیتے، اس لیے ان چار مصرعون کی ملکیت کا دعویٰ ہر شخص کر سکتا ہے، جس کو جس نام سے کوئی چاہے لکھدے، اس بنا پر رباعیون کی ملکیت کا سوال ہمیشہ مشکوک رہتا ہے، اور رباعیات کے نسخون پر بہت کم اعتبار کیا جا سکتا ہے، مشہور رباعی گویون مین (سرمد کے سوا) سحابی

نجفی المتوفی سنہ ۱۰۱۱ھ سب سے زیادہ کمسن ہے، مگر اس کے رباعیات کے مجموعے بھی یکسان نہین ملتے،

ان مشکلات کا حل ان اسباب سے خیام کی رباعیون کی تعیین کا مسئلہ نہایت اہم ہے، اسکے حل کی اصلی صورت تو یہ ہے کہ خیام سے قریب تر عہد کا کوئی نسخہ بہم پہنچے، مگر افسوس ہے کہ اب تک نوین صدی ہجری سے پہلے کا کوئی نسخہ بہم نہین پہنچا ہے، اسلئے مختلف ارباب تحقیق نے اس کمی کو دور کرنے کی اب تک حسب ذیل صورتین اختیار کی ہین، جنمین سے ہر ایک مین مجھے کچھ نہ کچھ ترمیم و اضافہ پیش کرنا ہے،

۱۔ سب سے پہلا طریقہ یہ اختیار کیا گیا کہ خیام کے بڑے مجموعۂ رباعیات کو لیکر ان رباعیون کو الگ کیا گیا جو دوسری کتابون مین، دوسرے شاعرون کے نامون سے لکھی ہوئی ہین، ان رباعیات کے الگ کرنے کے بعد اس سرمایہ کو جس پر خیام کے علاوہ کسی دوسرے کا دعویٰ نظر نہ آیا، خالص خیام کا مال سمجھا گیا،

لیکن اس طریقۂ انتخاب مین کھلا ہوا مغالطہ یہ ہے کہ ایک رباعی جب دو کتابون مین دو شخصون کے نامون سے لکھی ہوئی ملتی ہے، تو کسی کو کیا حق ہے کہ بلا وجہ وہ اس کو ان دونون مین سے کسی ایک کی ملکیت سے خارج کر کے دوسرے کے حق مین تسلیم کرلے،

فریڈرک روزن نے نہایت خوبی سے اس طریقۂ تحقیق کی بعض کمزوریان دکھائی ہین، (مطبوعۂ کاویانی ص ۱۲-۱۳) اور طالب آملی المتوفی سنہ ۱۰۳۶ھ کی طرف جو رباعی منسوب ہے، اس کو خیام کے نسخہ ۸۶۵ھ مین موجود ہونے کے سبب سے اور ملا جلال الدین رومی اور حافظ کی طرف جو بعض رباعیان منسوب ہین، ان کو ان کے قدیم قلمی دواوین مین نہ پائے

جانے کے سبب سے قابل رو ٹھہرایا ہے،

۲۔ دوسرا طریقہ جس کو کریستن زن نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ان رباعیون کو جن مین خیام کا تخلص پڑا ہوا ہے، اصلی سمجھا جائے، کریستن زن نے اس قسم کی بارہ رباعیان نکالی ہین، جنکو ہم ذیل مین مختلف نسخون کے حوالہ سے نقل کرتے ہین،

بوڈلین لائبریری کے قدیم نسخہ مین ان بارہ مین سے صرف پانچ رباعیان ہین اور یہ تمام نسخون مین متفقاً پائی جاتی ہین،

تا چند زنم بروے دریا ہا خشت	۱	بیزار شدم زبت پرستان کنشت
خیام کہ گفت دوزخی خواہد بود		کہ رفت بدوزخ وکہ آمد زبہشت
خیام کہ خیمہ ہاے حکمت می دوخت	۲	در کورۂ غم فتاد وناگاہ بسوخت
مقراض اجل طناب عمرش چو برید		دلال اجل برائگانش بفروخت
خیام زبہر گنہ این ماتم چیست	۳	وز خوردن غم فائدہ بیش وکم چیست
آنرا کہ گنہ نکرد غفران نبود		غفران زبرائے گنہ آمد غم چیست
خیام اگر زبادہ مستی خوش باش	۴	با لالہ رخے اگر نشستی خوش باش
چون آخر کار نیست خواہی بودن		انگار کہ نیستی چو ہستی، خوش باش
تا بتوانی خدمت رندان می کن	۵	بنیاد نماز وروزہ ویران می کن
بشنو سخن راست زخیام عمر		مے میخور ورہ می زن و احسان میکن

خیام کے بڑے مجموعۂ رباعیات مطبوعۂ ملک الکتاب شیرازی[1] و نولکشور لکھنؤ و گلزار حسنی[2] بمبئی مین تین اور ہین، ان مین سے پہلی رُباعی ولینہ کے قلمی نسخہ مین بھی ہے، اور دوسری رُباعی، نسخۂ ولینہ اور مطبوعۂ کاویانی دونون مین ہے،

خیام تنت بخیمہ می ماند راست[3]	۶	سلطان روح است و منزلش دار فناست
فراشِ اجل ز بہر دیگر منزل		از پا فگند خیمہ کہ سلطان برخاست
خیام زمانہ از کسے دارد ننگ	۷	کو در غم ایام نشیند دل تنگ
می خور تو در آبگینہ با نالۂ چنگ		زان پیش کہ آبگینہ آید بر سنگ
تا چند ز مسجد و نماز و روزہ	۸	در میکدہ ہا مستی از دریوزہ
خیام بخور بادہ کہ این خاک ترا		گہ جام کنند و گہ سبو، گہ کوزہ

کاویانی اور کرسیتن زن کے یہان اور الہ آبادی نسخہ (انوار احمدی) کے خاتمہ مین ایک اور رباعی ہے،

---

[1] میرزا محمد ملک الکتاب شیرازی نے ۱۲۹۷ھ مین کارخانہ محمدی بمبئی سے شائع کیا، اس نسخہ کی نسبت دیباچہ مین اُسنے یہ بیان کیا ہی کہ اس نے اس کی قلمی اصل "سلطانی کتب خانہ" سے حاصل کی ہے،

"فلہذا اقل الانام میرزا محمد شیرازی بعد از زحمات زیاد نسخہ کامل و صحیح آنرا در کتابخانہ سلطانی بدست آوردہ" (ص۲)

[2] یہ نسخہ بمبئی گلزار حسنی مین آقا محمد حسین لاری نے ۱۳۲۴ھ مین چھپوایا تھا، نولکشور کا نسخہ بیشتر اسی کے مطابق ہے، اس کا مقدمہ نگار ۱۳۱۰ھ مین نیشاپور مین حکومت ایران کی طرف سے مامور تھا،

[3] یہ رباعی نسخۂ ولینہ مین اس طرح ہے،

خیام تنت بخیمۂ ماند راست	جان سلطانے کہ منزلش دار بقاست
فراشِ اجل ز بہرِ دیگر منزل	این خیمہ بیفگند چو سلطان برخاست

مجموعۂ منتخبات دار المصنفین مین اس طرح ہے،

خیام تنت بخیمہ می ماند راست	سلطان جانست و منزلش دار فناست
فراشِ اجل ز بہر دیگر منزل	ویران کند این خیمہ چو سلطان برخاست

آدم چو صراحی بود و روح چو مے 9 قالب چو نئے بود و صدا آو نئے
دانی چہ بود آدمِ خاکی خیّام فانوس خیالی و چراغی در وے

ان کے علاوہ کریستن زن نے تین اور رباعیان مطبوعۂ یورپ نسخون سے نقل کی ہین، جو ہندوستانی مطبوعہ نسخون مین نہین،

خیّام اگرچہ خرگہ چرخ کبود 10 زد خیمہ و در بست در گفت و شنود
چون شکل حباب بادہ در جامِ وجود ساقی ازل ہزار خیّام نمود

از من بہ مصطفیٰ رسانید سلام 11 و آنگاہ بگوئید با عزاز تمام
کاے سیّدِ ہاشمی چرا دوغِ ترش در شرع حلال است و مَی ناب حرام

از من بر خیّام رسانید سلام 12 وانگاہ بگوئید کہ خامی خیّام
من کے گفتم کہ مَی حرام است و لے بر پختہ حلال است و بر خام حرام

اس طریقہ کی کمزوری بھی فریڈرک روزن نے ایک مثال سے واضح کی ہے کہ رباعی نمبر ۱۰ مین گو خیّام کا تخلّص موجود ہے، مگر مولانا رومی کے ایک قلمی دیوان مین یہ رباعی اس طرح سے موجود ہے،

این صورتِ تن بخیمۂ ماند راست جان سلطانے کہ منزلش ار بقا ست
فرّاش زمہرِ منزلِ آیندہ نہ خیمہ بیفگند چو سلطان برخاست

ہمارے خیال مین اس رباعی مین خیّام کا تخلّص محض خیمہ کی مناسبت سے ڈالا گیا ہی کہ اس تمثیل مین خیّام کے جسم کی کوئی تخصیص نہین، اور اس کی عمومی حیثیت ہی رباعی کے

صحیح معنی ہین، خیام کا اس تشبیہ کو اپنے کو پکار کر اپنے اوپر چسپان کرنا ایک قسم کی بدذوقی ہی، جو اس سلیم المذاق انسان کی طرف منسوب نہین کیجا سکتی، مگر با این ہمہ تعجب یہ ہے کہ خیام کے اکثر قلمی اور مطبوعہ مجموعون مین یہ خیام کے نام سے موجود ہے، کیا یہ توارد ہے؟

تعجب ہے کہ فریڈرک روزن نے رُباعی نمبر۷ پر گرفت نہین کی ہی حالانکہ بدر جاجرمی نے جن تیرہ رُباعیون کو ۷۴۱ھ مین خیام کے نام سے لکھا ہے، اور جن کو فاضل موصوف نے خود اپنے نسخہ مطبوعۂ کاویانی کے آخر مین عبدالوہاب قزوینی کے حوالہ سے نقل کیا ہی (کاویانی ص ۱۹۶) اُن مین یہ ساتوین رُباعی اس طرح ہے،

ایام زمانہ از کسے دارد ننگ　　　کو در غم ایام نشیند دل تنگ

اس مین خیام کے بجاے ایام ہے، مگر اصل یہ ہے کہ ایام کے بجائے خیام ہی صحیح ہے، ایک تو اس لیے کہ ایام زمانہ کی اضافت بے معنی ہے، دوم اس لیے کہ دوسرے مصرع مین ایام موجود ہے، اور یہ تکرار مخلِ فصاحت ہے، تیسرے صحیح قلمی نسخون مین خیام ہی ہے، جیسا کہ ہمارے پیش نظر سلطان علی کاتب کے نسخۂ مملوکۂ دیسنہ مین اور دوسرے نسخون مین ہے،

رباعی نمبر۹ بھی مشکوک ہے، اس کے دوسرے مصرع کا قافیہ غلط بھی ہے، اور بے معنی بھی ہے، کریستن زن اور فریڈرک روزن نے اس کا دوسرا مصرع یون نقل کیا ہے، (کاویانی ص ۲۰)

قالب چو نےبود، صدلے دروے

یہ مصرع بھی بے معنی ہے، اور قافیہ بھی غلط ہے کہ یہی "دروے" چوتھے مصرع کا بھی قافیہ ہے، یہان کوئی ایسا لفظ چاہئے جس کا مطلب یہ ہو کہ قالب تنے ہے، اور اسمین جو صدائے وہ جان ہے، شاید اس طرح ہو،

قالب چونئے و جان چو صدائے در نئے

رباعی (نمبر ۱۰) مین بھی خیّام اور خیمہ کا بے معنی ضلع جگت ہے، دو پہلے مصرعون کا دو بعد کے مصرعون سے کوئی لگاؤ نہین معلوم ہوتا،

رباعی نمبر (۱۱) اور (۱۲) کو فریڈرک روزن بھی عمر خیّام کی نہین مانتا، اور اس کا خیال صحیح ہے، کہ ان دونون کا طرز گفتار خیّام سے بالکل نہین ملتا، پھر یہ باہم ایک دوسرے کے سوال و جواب ہین، جو ایک ہی شاعر کی زبان سے نہین ادا ہو سکتے،

خیّام کے تخلص کے علاوہ رباعیات کے اکثر نسخون مین ایک اور رباعی موجود ہے، جس مین "خیّام" کے بجائے "عمر" نام ہے، وہ کرسیتن زن اور فریڈرک روزن کے شمار سے رہ گئی ہے، اس کو بھی بڑھانا چاہئے، (دیکھو مطبوعہ گلزار حسنی بمبئی ۱۳۲۴ھ و ملک الکتاب شیرازی بمبئی مطبوعہ ۱۲۹۷ھ و نولکشور لکھنؤ، و کاویانی برلن نمبر ۶۳ و قلمی اورینٹل لائبریری پٹنہ)

ای سوختہ، سوختہ سوختنی	۱۳	وی آتش دوزخ از تو افروختنی
تا کے گوئی کہ بر عمر رحمت کن		حق را تو کجا بہ رحمت آموختنی

بوڈلین لائبریری کے نسخہ ۸۶۵ھ مین خیّام کے تخلص کی جو پانچ رباعیان ہین، وہ شکوک سے پاک ہین، کہ دوسرے تمام نسخون سے اُن کی تائید ہوتی ہے،

۳- عمر خیام کی اصلی رباعیون کی تعیین کے لیے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ قدیم مستند مصنفین کی کتابون مین خیام کے نام سے جو رباعیان مندرج ملین، ان کو یکجا کیا جاے، اسوقت تک رباعیات کا نوین صدی سے پہلے کا کوئی نسخہ دستیاب نہین ہوا ہے، اس لیے اس سے پہلے کی کتابون کی تلاش سے خیام کی یہ نو۹ رباعیان دستیاب ہوئین، ان مین سے سب سے پرانے اور سب سے پہلے ماخذ کا حوالہ سب سے پہلی دفعہ ان سطرون مین دیا جا رہا ہے،

امیر عنصر المعالی کیکاؤس نے اپنے قابوس نامہ (۴۷۵ھ) مین شراب خواری کے آداب مین لکھا ہے، کہ شراب اتنی کم پی جاے کہ نشہ کی حد تک نہ پہنچے، پھر کہتا ہے چنانکہ عمر خیام گفتہ است

ای دل حذر از مستی و مخموری کن	۱	وز ہمدمی رطلِ گران دوری کن
از بادہ شفا خیزد و از مستی رنج		تو بہ ز شفا مکن، ز مخموری کن

یہ حوالہ عین خیام کے عہد زندگی کا ہے، مگر یہ رباعی خیام کے پیش نظر مجموعون مین مجھکو نہین ملی،

اس کے بعد اس قسم کا دوسرا ماخذ "نزہتہ الارواح" شہرزوری کا فارسی نسخہ معلوم ہوتا ہے، شمس الدین شہرزوری نے اپنی کتاب (۵۸۶ھ و ۶۱۱ھ) مین لکھی ہے، اس مین خیام کی یہ دو رباعیان ہین،

گویند بحشر جست و جو خواہد بود	۲	وآن یارِ عزیز تند خو خواہد بود
از خیرِ محض جز نکوئی ناید		خوش باش کہ عاقبت نکو خواہد بود
از واقعۂ ترا خبر خواہم کرد	۳	وآنرا بدو حرف مختصر خواہم کرد

[1] قابوس نامہ، طبع بمبئی ص۵۱، [2] ترجمۂ فارسی شہرزوری موجودہ کتبخانۂ دار المصنفین،

با عشق تو در خاک فرو خواہم شد | با مہرِ تو سر ز خاک بر خواہم کرد

اس کے بعد شیخ نجم الدین ابوبکر بن عبداللہ بن محمد اسدی رازی معروف بہ دایہ کی "مرصاد العباد من المبدا الی المعاد" جو تصوف پر فارسی مین ایک قدیم کتاب ہے اور سنہ ۶۲۰ھ مین سیواس (ٹرکی) مین لکھی گئی ہے[1]، اس مین خیام کی یہ دو رباعیان اسکے نام سے ہین[2]،

در دائرۂ کامدن و رفتن ماست	۴	آنرا نہ بدایت نہ نہایت پیداست
کس می نزند دمے درین عالم راست		کاین آمدن از کجا و رفتن بکجاست
دارندہ چو ترکیب طبائع آراست	۵	باز از چہ قبل فگندش اندر کم و کاست
گر زشت آمد پس این صور عیب کراست		ور نیک آمد خرابی از بہر چراست

اس کے بعد عطا ملک جوینی نے تاریخ جہانکشا مین جو ۶۵۸ھ مین تالیف ہوئی، حسب ذیل رباعی خیام کے نام سے نقل کی ہے، جس کو سید عز الدّین نسابہ نے مرو کے قتل عام کے میدان مین جب وہ لاشون کو شمار کر رہے تھے، پڑھا تھا،

"و درین حالت رُباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زفان[3] (زبان) راندست"

ترکیب پیالۂ کہ درہم پیوست	۶	بشکستنِ آن روا نمی دارد مست
چندین سر و پائے نازنین از سر دست		از مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست

---

[1] کشف الظنون حاجی خلیفہ ص ۴۱۰ ج ۲ قسطنطنیہ، [2] مظفریہ ص ۳۲۲، روس ۱۸۹۷ء،
[3] تاریخ جہان کشاے جوینی جلد اول ص ۱۲۸ گب سیریز لندن،

اسی کتاب مین خیام کی ایک اور رباعی قائل کے نام کے بغیر مذکور ہے[1]،

می خور کہ سمن سما بسے خواہد دید ۷ خوش زی کہ سہی سہا بسے خواہد دید

زین یکدم عاریت کہ داری برخور می دان کہ چمن چو ما بسے خواہد دید

یہ رُباعی خیام کے کاویانی نسخہ مین اس طرح ہے،

می خور کہ سمن بسے سما خواہد شد خوش زی کہ سہی بسے سہا خواہد شد

برطرف چمن ز زندگانی برخور زیرا چمن بسے چو ما خواہد شد

بعد ازین حمد اللہ بن ابی بکر مستوفی قزوینی کی تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ) کا حوالہ دینا چاہئے، شعرار کی فصل مین ہے،

خیام ہو عمر بن ابراہیم در اکثر علوم خاصہ در نجوم سر آمد زمان خود بود و ملازم سلطان ملکشاہ سلجوقی بود، رسائل خوب و اشعار نیکو دارد و من اشعارہ[2]،

ہر ذرہ کہ بر روے زمینی بودست ۸ خورشید رخی، زہرہ جبینی بودست

گرد از رخ آستین بآزرم فشان کان ہم رخِ خوب نازنینی بودست

بعد ازین مولنا خسرو ابرقوہی کی فردوس التواریخ ہے، جو ۸۰۸ھ مین تالیف ہوئی، اسکی ابتدائی عبارت بالکل مستوفی کی ہے، اور پہلی رباعی بھی وہی ہے جو اسکی تاریخ گزیدہ مین ہے، دوسری رباعی اسمین خیام کی یہ ہے، جس کی نسبت یہ روایت نقل کی ہے کہ یہ اسکی زندگی کا آخری کلام ہے،

[1] تاریخ جہانکشای جوینی جلد دوم ص ۱۰۰ گب، [2] تاریخ گزیدہ ص ۷۰۱ گب،

سیر آمدم ای خدای از ہستیِ خویش ۹ از تنگ دلی واز تہی دستیِ خویش
از نیست چو ہست میکنی بیرون آر زین نیستیم بحرمتِ ہستیِ خویش

خیام کی یہ وہ نوٗ رباعیان ہین، جو ہم کو نوین صدی ہجری کے آغاز تک کی کتابون مین اسکی طرف منسوب ملی ہین، ابو بکر راوندی کی راحۃ الصدور مین جو ۵۹۹ھ۔۶۰۱ھ مین تالیف پائی ہے، ایک ایسی رباعی لکھی ہے[1] جس کے قائل کا گو نام اسمین نہین ہے، مگر رباعیات خیام کے اکثر مجموعون مین وہ خیام کی بتائی گئی ہے[2]، وہ رباعی یہ ہے،

یک شیشہ مئی کہن ز ملکے نو بہ ۱۰ وز ہر چ (چہ) نہ می طریق بیرون شو بہ
چر خشت بہ از ملکِ فریدون صد بار خشتِ سرِ خم ز تاج کیخسرو بہ

ساتوین اور دسوین رباعی نام کے بغیر ہین، اسلیے یہ دوسرے درجہ پر ذکر کے قابل ہین، اور اب ان حوالون کی ترتیب یہ ہوگی،

۱۔ قابوس نامہ، تالیف ۴۷۵ھ،

۲۔ راحۃ الصدور تالیف ۵۹۹ھ۔۶۰۱ھ

۳۔ نزہۃ الارواح فارسی تالیف مابین ۵۸۶ھ۔۶۱۱ھ،

۴۔ مرصاد العباد، تالیف ۶۲۰ھ،

۵۔ تاریخ جہانکشا، تالیف ۶۵۸ھ

۶۔ تاریخ گزیدہ، تالیف ۷۳۰ھ

[1] راحۃ الصدور وآیۃ السرور ابو بکر راوندی ص۲۵۴ گب، [2] بوڈلین وکاویانی، وطہران وبمبئی تیسرے مصرع کا پہلا لفظ بوڈلین اور کاویانی مین "جامیش" ہے، اور طہران وبمبئی مین جامیست، علاوہ ازین رباعی کا پہلا لفظ ان سب نسخون مین یکجرعہ ہے،

۷۔ فردوس التواریخ۔ تالیف ۸۰ ۱۲ ھ،

ابن بدر جاجرمی کا انتخاب | ابھی حال مین خیام کی تیرہ رباعیون کی ایک قدیم سند ہاتھ آئی ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ آٹھوین صدی ہجری کے وسط مین محمد بن بدر جاجرمی نامی ایک شاعر تھا، اس نے ۷۴۱ ھ مین مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام ایک کتاب لکھی تھی، جسمین تقریباً دو سو شعراء کے منتخبات کلام جمع کئے تھے، ان مین سے ایک خوش نصیب عمر خیام بھی تھا، اس کتاب کی تاریخ اس کے اس قطعہ سے ظاہر ہے،

در ہفصد و چل بود و یک اندر رمضان (۷۴۱ ھ) | مہر اندر حوت و ماہ اندر سرطان
بر دست محمد بن بدر شاعر | مجموعہ تمام شد بفضل یزدان

یہ کتاب مجمع الفصحاء کے مصنف رضا قلی خان کے پاس بھی تھی، جیسا کہ اس کے دیباچہ مین مذکور ہے، اس کتاب کا یہی نسخہ جو مؤلف مجمع الفصحاء کے مطالعہ مین تھا، ایک ارمنی کتاب فروش گورگیان نامی کے قبضہ مین آیا، اور وہ اس کو لیکر ۱۹۱۳ء مین پیرس اس کو بیچنے لایا تھا، علامہ عبد الوہاب قزوینی نے اس کو دیکھا، اور اس مین سے بعض چیزون کے عکس لے لیے، جنمین خیام کی بھی تیرہ رباعیان تھین، جو قدیم املا مین لکھی ہین، کاویانی پریس مین رباعیات خیام کے طبع کے وقت قزوینی نے وہ تیرہ رباعیان بھی پریس مین بھیجدین، جو اس نسخہ کے آخر مین شامل[1] ہین، وہ حسب ذیل ہین،

عالم اگر از بہر تو می آرایند ۱ مگرای بدان کی عاقلان نگرایند

---

[1] اس نسخہ کی پوری کیفیت، رباعیات مطبوعۂ کاویانی برلن، ص ۱۹۲ و ص ۱۹۳ مین پڑھو،

بسیار چو تو روند، بسیار آیند — بربای نصیب خویش کت بربایند

۲ چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد — خود را بکم و بیش دژم نتوان کرد
کار من و تو چنانکه رای من و تست — از موم بدست خویش هم نتوان کرد

۳ وقت سحر است خیز ای مایهٔ ناز — نرمک نرمک باده خور و چنگ نواز
کانها که بجایند نپایند کسی — وانها که شدند کس نمی آید باز

۴ چون نیست مقام ما درین دیر مقیم — پس بی می و معشوق خطاییست عظیم
تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم — چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

۵ چون ابر بنوروز رخ لاله بشست — برخیز و بجام باده کن عزم درست
کین سبزه که امروز تماشاگهٔ تست — فردا همه از خاک تو برخواهد رست

۶ بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی — سرمست بدم چو کردم این اوباشی
با من بزبان حال میگفت سبو — من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

۷ یک قطرهٔ آب بود و با دریا شد — یک ذرهٔ خاک با زمین یکتا شد
آمد شدن تو اندرین عالم چیست — آمد مگسی پدید و ناپیدا شد

۸ ایام زمانه از کسی دارد ننگ — کو در غم ایام نشیند دلتنگ
می خور تو در آبگینه و نالهٔ چنگ — زان پیش که آبگینه آید بر سنگ

۹ این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت — کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت
هر کس سخنی از سر سودا گفتند — زان روی که هست کس نمیداند گفت

اى پیر خردمند بکه تر برخیز ۱۰ وان کودکِ خاک بیز را بنگر تیز
پندش ده و گو کی نرم نرمک می بیز مغزِ سرِ کیقباد و چشم پرویز

دوری کہ درو آمدن و رفتن ماست ۱۱ او را نہ نہایت نہ بدایت پیداست
کس می نزند دمی درین معنی راست کین آمدن از کجا و رفتن بکجاست

می خور کہ فلک بہر ہلاک من و تو ۱۲ قصدی دارد بجانِ پاک من و تو
در سبزہ نشین و می روشن میخور کین سبزہ بسی دمد زخاکِ من و تو

ای آنکہ نتیجۂ چہار[1] و ہفتی ۱۳ وز ہفت و چہار دائم اندر تفتی
می خور کی ہزار بارہ بیشت گفتم باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

۴- کرسیتن زن نے ایک اور طریقہ یہ اختیار کیا ہے کہ خیام کے اٹھارہ مطبوعہ نسخون کو سامنے رکھکر، ان مین جو رباعیان مشترک طور پر خیام کے انتساب سے متفقاً ملین ان کو الگ کیا، اس قسم کی ایک سو آٹھ رباعیان اس نے الگ کر کے چھاپین، اور انکو خالص خیام کا مال قرار دیا،

مگر یہ طریقۂ کار بھی درست نہین کہ اگر یہ اٹھارہ الگ الگ مستند قلمی نسخے ہوتے تو ان پر اعتبار کیا جا سکتا تھا، اٹھارہ مطبوعہ نسخے، اٹھارہ مختلف اصلین نہین ہین، اس لیے ان کا اتفاق و اشتراک صحت نسبت کی کوئی قطعی حجت نہین ہے،

۵- رُباعیات کی تعیین کا پانچوان طریقہ خیام کے فلسفیانہ خیالات کی تحقیق و تعیین ہے

[1] چہار سے مراد چار عناصر اور ہفت سے مراد ساتون آسمان، "سلیمان"

اس کے یہ خیالات اسکی بعض محققہ فارسی رباعیات، عربی اشعار اور فلسفیانہ کتابون پر غور و تحقیق کی نظر ڈالنے سے معلوم ہوتے ہین، محققین یورپ نے ابھی ادھر توجہ نہین فرمائی ہی، شاید فریڈرک روزن پہلا شخص ہے جس کو اس کا خیال آیا، مگر افسوس کہ اسکو کریستن زن کے دریافت کردہ باب روضۃ القلوب کے سوا (جو درحقیقت خیام کے رسالۂ کلیات الوجود کا آخری ٹکڑہ ہے) کوئی چیز ہاتھ نہ آئی، اور اسمین بھی مطلب کی بات کچھ نہین، فریڈرک روزن نے لکھا ہے،

"متاسفانہ از آثار فلسفی خیام چیزے نماندہ، فقط در کتابخانۂ ملی پاریس در مجموعۂ روضۃ القلوب رسالۂ خطی مختصرے از آثار فلسفی او کہ بعنوان یادگار برائے پسر خواجہ نظام الملک زیر نوشتہ، دیدہ میشود کہ کریستن زن آن راپیدا کردہ است، از روئے این نسخہ ہم افکار فلسفی ورائی توان بطور کامل فہمید"[1]

حالانکہ عمر خیام کی فلسفیانہ کتب و رسائل پر جو تبصرہ "تصنیفات" کے ضمن مین ہم لکھ چکے ہین، اس سے ظاہر ہو گا کہ فاضل موصوف کا "تاسف" صحیح نہین، کہ اس کے "آثار فلسفی" ابتک باقی ہین، ہم ذیل مین اسکی تصانیف اور قدیم معتبر حوالون سے اس کے مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کی تشریح کرتے ہین،

---

[1] مقدمۂ رباعیات مطبوعہ کاویانی ص ۴۷،

عمر خیّام کا مذہب

عمر خیام کا مذہب اسلام تھا، لیکن مشائیت آمیز اشراقی فلسفیانہ اسلام، جس کا خاکہ فارابی کے فصوص حِکَم، کی اخوان الصفا اور بوعلی سینا کے اشارات اور الٰہیات شفا مین نظر آتا ہے، بہرحال وہ مسلمان تھا، خدا اور رسول کا قائل تھا،

وہ نماز پڑھتا تھا، (بیہقی، شہرزوری، واقعہ وفات) حج بھی اس نے کیا تھا، قفطی نے غالباً کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر سے نقل کر کے لکھا ہے،

"جب اس کے اہل زمانہ نے اس کے دین مین اعتراض کیا، تو وہ جان کے ڈر سے دفعِ تہمت کے لیے حج کو گیا، جب بغداد پہنچا تو اس کے اہل طریقہ نے کوشش کی کہ اس سے فائدہ اٹھائین، لیکن اس نے اپنا دروازہ بند کر لیا، اور حج سے واپس آکر اپنے گھر مین گوشہ گزین ہو گیا، اور خاموشی کیساتھ اپنے عبادتخانہ مین جاتا اور چلا آتا تھا، (قفطی صفحہ ۲۴۴ لیپزگ)

اس عبارت کے آخری فقرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ گوشہ نشین ہو کر ریاضت و عبادت مین مصروف رہنے لگا تھا،

خیام کی وفات کے واقعہ سے بھی جس کا ذکر ابو الحسن بیہقی کی کتاب اخبار الحکما، دیا

تتمۂ صوان الحکمتہ) کے حوالہ سے اوپر گذر چکا ہے

کہ وہ ابو علی سینا کی کتاب الہیات شفا

اُس پر یہ اثر ہوا کہ بیچ مین خا

درمیان مین نہ کچھ کھا

اَللّٰھُمَّ

علیٰ

سے کرس مین

تصنیفات

کرتا

ابن

القدر الذی یعرفونہ من العلوم	ذلیل بدنی اغراض مین خرچ کرتے ہین، اگر
الافی اغراضٍ بدنیۃٍ خسیسۃٍ	وہ کسی ایسے شخص کو دیکھتے ہین، جو
وان شاھدوا انسانًا معتنیًا	حق کا طالب ہو اور سچائی کو ترجیح دیتا ہے،
بطلب الحق وایثار الصدق	اور باطل اور مکاری کے ترک مین کوشش
مجتھدًا فی رفض الباطل	کرتا ہو، اور نمایش اور فریب کو چھوڑتا ہو،
والزور و ترک المرایاۃ و	تو اس کی تحقیر کرتے، اور اس کی ہنسی
الخداع استخفوہ وسخروا منہ،	اڑاتے ہین،

ظاہر ہے کہ اس "ایسے شخص" سے مراد خود خیام کی ذات ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اپنے کو بھی اس فرقہ سے سمجھتا ہے، جس کی موجودہ پستی پر اس کو اس قدر افسوس ہے، اور اس کے ضروری اخلاق کا نقشہ اسکی نگاہ مین یہ ہے کہ وہ حق کا طالب ہو، سچائی کا عاشق ہو، باطل سے متنفر ہو اور مکر وفریب سے پاک اور ریاکاری کا دشمن ہو،

وہ اپنے رسالہ "ثلاثہ اسئلہ" مین جو رسالہ کون کا ضمیمہ ہے، اپنے فرقہ کو ان الفاظ مین نصیحت کرتا ہے

وانی اوصی کل من اعرفہ	اور مین ہر اس شخص کو جس کو حکماء مین سے
من الحکماء بتقدیس ذلک	سمجھتا ہون، یہ نصیحت کرتا ہون کہ وہ
الجناب عن الظلم والشر،	خدا کی بارگاہ کو ظلم و شر سے پاک
ص ۱۸۳، مصر	رکھے،

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تمام فرقون مین سے ذات باری کی حقیقی عزت

وعظمت کے سمجھنے کا اہل، حکمار کو سمجھتا تھا،

لیکن فرقہ، حکمار سے مقصود کیا ہے؟ اس سے مقصود مسلمان فلاسفرون کی وہ جماعت ہے جس کا مقصد عقل ونقل اور مذہب وفلسفہ مین تطبیق تھا، ان کے خیال مین حکمار کے آرار اور انبیار کی تعلیمات یکسان صداقت پر مبنی ہین، اور دونون برابر کی سچائیان ہین، پیغمبرون کی تعلیمات مین اگر کوئی ایسی بات ہے جو بظاہر عقل کے خلاف ہے تو اسکی تاویل کر کے اُس کے معنی کی تشریح اس طرح کیجائے کہ وہ عقل وفلسفہ کے مطابق ہو جائے، یہ فرقہ اسلامی عقائد کی تشریح فلسفیانہ مذاق کے مطابق کرتا تھا، اور حکماے یونان اور انبیا علیہم السلام کو ایک ہی تنہ کی دو شاخین تسلیم کر کے ان دونون کی تعلیمات مین تطابق پیدا کرتا تھا،

یہ فرقہ "متکلمین اسلام" سے الگ تھا، کیونکہ متکلمین کی حیثیت مناظر کی تھی، وہ اسلامی اصول وعقائد کو اصل سمجھکر اُس شے کو جو اُس کے خلاف تھی باطل کرتے تھے، اور اُسکو باطل سمجھتے تھے، یعنی یہ اسلام کے عقلی وکیل ومناظر تھے، اور اسلامی مسائل کی اسطرح تشریح کرتے تھے کہ وہ عقل کے خلاف نظر نہ آئین، اونکو اسلام کی خاطر یونانی فلاسفہ وحکما کی تغلیط اور اونکی تحقیقات کی کمزوریان ثابت کرنے مین تامل نہ تھا، الغرض مذہب اُن کا اصلی اور فلسفہ انکا ضمنی پہلو تھا،

ان متکلمین اسلام مین مختلف فرقے تھے، اور اُن کے اپنے اپنے مسلک کے لحاظ سے مختلف اصول تھے، جنمین اس وقت مشہور ظاہریہ (حنبلیہ) اشعریہ (شافعیہ ومالکیہ) ماتریدیہ (حنفیہ) اور معتزلہ تھے، حکما، تین گروہون مین منقسم تھے،

۱۔ ایک وہ جو صرف حکیمانہ خیالات رکھتے تھے، لیکن عملاً دنیا طلب اور عیش پرست تھے، جیسے بوعلی سینا وغیرہ،

۲۔ دوسرے وہ جن کے خیالات حکیمانہ اور اخلاق زاہدانہ تھے، یہ اسکندریہ کے افلاطونی حکیموں اور یونان کے رواقی فلسفیوں کیطرح اپنے حکیمانہ اصول وخیالات کے مطابق خشک فلسفیانہ زندگی بسر کرتے تھے، اور ریاضاتِ شاقہ کے ذریعہ سے تزکیۂ نفس اور ترقیِ روح کے مدارج ڈھونڈھتے تھے، ان کو "فلسفی صوفی" کہہ سکتے ہیں، فارابی المتوفی سنہ ۳۳۹ھ، ابن مسکویہ المتوفی سنہ ۴۲۱ھ اور شیخ الاشراق سہروردی المقتول ۵۸۷ھ وغیرہ اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے،

۳۔ تیسرا فرقہ وہ تھا جو فلسفیانہ خیالات کے ساتھ ایک امام کی اطاعتِ مطلقہ کا قائل تھا، اور وہ اسی امام کی اطاعت کو نجات کا ذریعہ سمجھتا تھا، یہ لوگ باطنیہ اور اسماعیلیہ اور تعلیمیہ[1] کہلاتے تھے، اس فرقہ کے عقائد اور اصول پر حکیم ناصر خسرو (المتوفی تقریباً سنہ ۴۸۱ھ) کی کتابیں، زاد المسافرین اور وجہ دین برلن سے شائع ہو چکی ہیں، رسائل اخوان الصفا کے مصنفین بھی اسی فرقہ سے تعلق رکھتے تھے، اور اس کے لیے ایک "علوی حکومت"[2] کے قیام کا خواب دیکھتے تھے، اور شاید بعد کو کوہستان و اصفہان میں اسماعیلیہ حکومت و ریاست کا قیام اسی خواب کی تعبیر ہو،

۱؎ یہ باطنیہ اس لیے کہلاتے تھے کہ شریعت کے ہر مسئلہ کا ایک باطنی معنی مراد لیتے تھے، اور ظاہر کی پروا نہیں کرتے تھے، اور اسماعیلیہ اسلئے کہلاتے تھے کہ یہ حضرت جعفر صادق کے بڑے لڑکے اسمٰعیل کو امام مانتے تھے اور یہیں سے یہ شیعہ اثناعشریہ سے الگ ہوتے ہیں، اور تعلیمیہ اسلئے ان کو کہتے ہیں کہ فلسفیانہ تعلیم اُن کے مذہب کا جزء تھی،

۲؎ رسائل اخوان الصفا، رسالہ سابعہ جلد چہارم ص۱۹۵ و ص۲۲۵، بمبئی،

"حکماے اسلام"

امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر مین جابجا ان "حکماے اسلام" کا ذکر اسی لقب سے کیا ہے اور اُن کے خیالات کی ترجمانی کی ہے، ایک جگہ کہتے ہین "احتج حکماءُ الاسلام بھذہ الآیۃ"[1] ایک اور مقام پر فرماتے ہین "المقام الثانی وھو قول حکماءِ الاسلام"[2] ایک اور موقع پر لکھتے ہین "وھو انّ جماعۃً من حکماءِ الاسلام"[3] یہ حکما، یعقوب کندی، ابونصر فارابی، بوعلی سینا، ابن مسکویہ، شیخ الاشراق سہروردی، اور مصنفین اخوان الصفا وغیرہ ہین،

ان حکماے اسلام کے عقائد، خیالات، اور تاویل کے طریقے یکسان ہین، اُن کا آغاز اسلام مین کیونکر ہوا؟ ابھی تک اسکی تہ تک پہنچنے کی کوشش نہین کیگئی ہے، مین نے جہانتک ان حکما، کی تصانیف اور ملل ونحل کی کتابون کا مطالعہ کیا، مجھ پر یہ حقیقت روشن ہوگئی ہی کہ اسلام سے پہلے حرّان واقع عراق مین کچھ حکما، کا گروہ تھا، جو ایک طرف ایرانی، اور دوسری طرف مصری، ویونانی فلسفہ مین ماہر تھا، اسی قسم کا گروہ اسکندریہ (مصر) مین بھی موجود تھا، جو ایک طرف عیسائی اصول اور دوسری طرف یونانی فلاسفہ کے خیالات سے متأثر تھا، اسلام آیا، تو اس سیلاب مین سب ہی غرقاب ہوگئے، عباسیہ نے جب عراق کو اپنا پایہ تخت بنایا اور علوم وفنون کے ترجمون کی طرف توجہ ہوئی، تو اس گروہ کے نصیب جاگے، ان مین حرّان کے صابی اور سریانی پیش پیش تھے،

---

[1] تفسیر آیت وَالَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا [2] تفسیر آیت وَلَہٗ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَیْنِ یَدَیْہِ (رعد)
[3] " " قَالَتْ لَھُمْ رُسُلُھُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ، (ابراہیم)

اسلام سے متاثر ہوکر وہ اصولِ تطبیق، جو وہ ایرانی، عیسائی اور دوسرے مذاہب اور فلسفیانہ خیالات کے درمیان برت چکے تھے، وہی اسلام کیساتھ برتنے لگے، انھین کے مسلمان ہمخیالون کا نام "حکماے اسلام" قرار پایا، ان حکمار کی شریعت کا سب سے مکمل صحیفہ اخوان الصفا کے ۵۱ رسائل ہین، نیز یعقوب کندی الموجود ۲۲۲ھ، فارابی المتوفی ۳۳۹ھ، ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ اور ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ کی تصنیفات ہین، یعقوب کندی کی تو کوئی فلسفیانہ کتاب ملتی نہین، مگر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کے رسائل اور خصوصًا اُس کا رسالہ فصوص اس فرقہ کے خیالات کا آئینہ دار ہے، فارابی کا یہ رسالہ اُس کے دوسرے رسالون کے ساتھ مصر و یورپ مین چھپ چکا ہے،

فارابی کے بعد ابو علی سینا کی الہیاتِ شفا و اشارات اور ابن مسکویہ کی الفوز الاکبر والاوسط والاصغر اور کتاب الطہارت وغیرہ کتابین ہین،

اخوان الصفا کی نسبت کوئی شک نہین کہ یہ چوتھی صدی ہجری کے آخر مین (۳۷۳ھ مین) دیلمیون کے عہد مین بصرہ مین لکھی گئی، لکھنے والون کے نام گو صحیح طور سے معلوم نہین، تاہم ابو حیان توحیدی کے معاصرانہ بیان سے جس کو قفطی نے نقل کیا ہے یہ متحقق ہے کہ یہ رسائل تنہا ایک شخص کے نہین[1]، بلکہ ایک فرقہ کے خیالات ہین، جیسا کہ اُن مین جابجا

---

[1] اخوان الصفا کے مصنفین مین قفطی اور شہرزوری اور حاجی خلیفہ چلپی نے حسب ذیل علمار کے نام لیے ہین، ابو سلیمان محمد بن معشر البستی ابو الحسن علی بن ہارون زنجانی، ابو احمد مہرجانی زید بن رفاعہ اور عوفی اور اخوان الصفا کے مطبوعہ بمبئی (مطبعہ نخبۃ الاخبار ۱۳۰۶ھ) کی لوح پر مصنف کا نام احمد بن عبد اللہ لکھا ہے، اس کتاب پر بہترین بیان قفطی کی اخبار الحکمار مین ہے، (ص ۸۰ مصر) جو ابو حیان توحیدی کی معاصرانہ شہادت پر مبنی ہے،

ظاہر کیا گیا ہے، اور خصوصیت کے ساتھ اس کے یہ فقرے لحاظ کے قابل ہین،

ان لنا اخوانا واصدقاء	ہمارے بہت سے مذہبی بھائی اور دوست
من کرام الناس وفضلائهم	ہین، جو شریف اور فاضل لوگ ہین،
متفرقين فی البلاد، فمنهم	یہ شہرون مین پھیلے ہین، ان مین کچھ
طائفة من اولاد الملوك	شہزادے، امیرزادے، اور وزیر
والامراء والوزراء والعمال	زادے، سرکاری عہدہ دار، اور اہل
والكتاب ومنهم طائفة	دفتر ہین، اور کچھ خاندانی لوگ، اور
من اولاد الاشراف والدهاقين	زمیندارون اور سوداگرون،
والتجار والتناء ومنهم طائفة	اور اہل حرفہ (؟) مین سے ہین؛
من اولاد العلماء والادباء	کچھ علمار، ادبار، فقہار، اور
والفقهاء وحملة الدين و	حاملین مذہب کی اولادین ہین،
ومنهم طائفة من اولاد الصّناع	کچھ کاریگرون، اور کاروباری
والمتصرفين وامناء الناس. الخ	لوگون کی اولادین ہین،

(ج ۴ صت ۲۰۷ مطبوعہ بمبئی)

اس کے بعد یہ بیان کیا ہے کہ ہم اپنے عقائد بادشاہون اور وزیرون کے ڈر سے نہین چھپاتے، بلکہ اس لیے چھپاتے ہین کہ نااہل کے سامنے حکمت کے موتی بکھیرنے سے کوئی فائدہ نہین، پھر دنیاوی سلطنت وحکومت کی تحقیر کرکے لکھتے ہین،

واعلم ایها الاخ بانا لا نحسد	جان اے بھائی کہ ہم زمین کے بادشاہون
ملوک الارض ولا نتنافس	پر رشک نہین کرتے اور نہ اہلِ دنیا کے
فی مراتب ابناء الدنیا لکن	مرتبۂ ومنصب کے خواہشمند ہین بلکہ ہم آسمانی
نطلب الملک السماوی و	بادشاہی اور فرشتون کے رتبون کے
مراتب الملائکة الذین	طالب ہین، کیونکہ ہمارا جوہر،
هم اولی اجنحة مثنیٰ وثلاث	آسمانی جوہر، اور ہمارا عالم، عالمِ
ورباع لان جوهرنا جوهر	علوی ہے، اور ہم اس دنیا مین
سماوی وعالمنا عالم علوی و	مادہ کی قید مین گرفتار اور مسافر
نحن ههنا اسریٰ غرباء فی	ہین، اور مادہ کے سمندر مین
اسر الطبیعة غرقی فی بحر الهیولی (رقم ۲)	غرق ہین،

بعد ازین اپنا یہ اصول ظاہر کیا ہے کہ ہم مذہب کے پیرو ہونے کے باوجود فلسفہ و حکمت کا انکار نہین کرتے. کہتے ہین،

واعلم ایها الاخ بانا لا نعادی	اور جان اے بھائی! کہ ہم علوم مین سے
علماً من العلوم، ولا نتعصب	کسی علم کے دشمن نہین، اور نہ ہم کو
علی مذهب من المذاهب	کسی مذہب سے تعصب ہے، اور
ولا نهجر کتاباً من کتب	نہ ہم حکماء اور فلاسفہ کی کسی کتاب
الحکماء والفلاسفة مما	کو جس کو انھون نے مختلف اقسام

وضعوه والفوه فی فنون العلم
وما استخرجوه بعقولهم و
تفحصهم من لطیف المعانی،
واما معتمدنا ومعولنا و
بناء امورنا فعلی کتب الانبیاء
وما جاؤا به من التنزیل
وما القت الیهم الملئکة
من الانباء والالهام والوحی (ص ٢٩)

علوم مین تصنیف کیا ہو، اور جس کو اپنی
عقل اور تلاش سے نکالا ہو، ہم چھوڑتے
ہین، لیکن ہمارا اعتماد اور بھروسہ
اور ہمارے کام کی بنیاد، پیغمبرون
کی کتابون پر، اور جو وہ لائے امور
فرشتون نے اُن کو جو خبرین
دین، اور اُن پر جو الہام اور
وحی اتری اُن پر ہے،

پھر حسب ذیل علوم کی کتابون کو اپنا مقصود بتایا ہے،

١- عالم جس طرح ہے آسمان سے زمین تک اُس کی شکل، افلاک کی ترتیب، بروج کے اقسام، ستارون کے حرکات، عناصر اور معدنیات، نباتات اور حیوانات کا علم،

٢- نفوس کی حقیقت، اور اُن کے مقامات کے مدارج، بعض نفوس کا بعض پر اثر، اور افلاک، نجوم، عناصر، معدنیات، نباتات، حیوانات، طبقاتِ انسانی، انبیاء، حکما، سلاطین، اُنکے متبعین اور اہل بازار اور عوام پر ان کی تاثیر، اس ضمن مین وہ کہتے ہین کہ یہ وہ علم ہے جس کو ہمارے سوا دوسرے نہین پڑھتے،

ولنا کتاب آخر لا یشارکنا به
غیرنا ولا یفهمه سوانا

اور ہماری ایک اور کتاب ہے جس مین
ہمارے ساتھ کوئی اور شریک نہین اور جسکو

وهو معرفة	ہمارے سوا کوئی نہین سمجھتا، وہ وہ
. . . . . .	معرفت . . . . .

اس کے بعد وہ کہتے ہین،

فان نشطت ایها الاخ البار	تو اگر اے مہربان و نیک بھائی !
الرحیم الی قرأة هذه الکتب	تجھے یا تیرے بھائیون کو ان چارون
الاربعة انت واخوانك	کتابون کے پڑھنے کا شوق ہو تاکہ
لتعلم ما فیها وتفهم معانیها	اُن کے مضامین کو تو جانے اور اُنکے
وتعرف اسرارها فهلم	مطالب کو سمجھے اور اُن کے بھیدون
الی حضور مجلس اخوان	سے واقف ہو تو اِن بھائیون کی
لك وفضلاء واصدقاء	مجلس مین شرکت کر جو فضیلت والے
لك کرام، تسمع اقاویلهم	ہین، اور تیرے معزز مخلص دوست
وتری شمائلهم، وتعرف	ہین، انکی باتین سنے گا، ان کے
سیرتهم، لعلك تتخلق	خصائل حسنہ دیکھے گا، اور اُن کے
باخلاقهم، وتتهذب	اخلاق جانے گا، شاید کہ تو بھی اُنکے
بآدابهم . . . وتوفق	جیسے اخلاق سیکھے اور اُن کے آداب
للصعود الی ملکوت السمآء	و آئین سے تہذیب حاصل کرے،
وتنظر الی الملأ الاعلی	. . . . اور آسمانی مملکت مین چڑھنے

الحافين حول العرش، | کی توفیق تجھے ملے، اور فرشتگان خاص کو جو عرش

(ج ۴ ص ۲۰۹، بمبئی) | الٰہی کو گھیرے ہین، تو دیکھ سکے،

اسی کتاب کی دوسری جلد مین یہ بیان کیا ہے کہ اہل فلسفہ پیغمبرون کے مذہب کے منکر اور اہل مذاہب، فلاسفہ کی تصنیفات سے منحرف ہوتے ہین، اور ہم ان دونون مین تطبیق دیکر دونون کی یکسان تصدیق کرتے ہین، اور سمجھتے ہین کہ یہ دونون ایک ہی اصل کی دو شاخین اور ایک ہی منزل مقصود کے دو راستے ہین،

وقوم من العلماء الشرعيين	علمائے دین کا ایک گروہ ان مین سے
ينكرون اكثره اما لقصور	اکثر کا انکار کرتا ہے، یا تو اہل فلسفہ کے کلام
فهمهم عما وصف القوم او	کو نہ سمجھنے کے باعث، یا ان کے کلام مین
لتركهم النظر فيها، واشتغالهم	غور نہ کرنے اور صرف علوم و احکام شرعیہ
بعلم الشرع واحكامه او	مین مشغولی کے سبب سے، یا اس کا
لعناد بينهما، وكذالك	موجب یہ ہے کہ ان دونون گروہون
ايضًا ان اكثر من ينظر في العلوم	مین مخالفت اور عناد ہے، اور نیز اسی
الحكمية من المبتدين	طرح اہل فلسفہ مین سے اکثر مبتدی اور
فيها والمتوسطين من بينهم	اور متوسط لوگ امر نبوت اور احکام
يتهاونون بامر الناموس و	شریعت کے متعلق سستی کرتے ہین، اور اہل
احكام الشريعة، ويزرون	شرع کی تحقیر کرتے ہین، اور احکام شرع

باهلہ ...... باالدخول تحت	کو صرف ڈر سے اور بادلِ ناخواستہ
احکامہ الا خوفا وکرھًا ...	قبول کرتے ہین .....
.. کل ذالك لقصور	...... یہ تمام باتین ایسے
الفریقین جمیعا عن معرفة	ہین کہ دونون فریق اشیاے مذکورہ
حقائق ھذہ الاشیاء المذکورة	کی حقیقت شناسی سے قاصر ہین،
ولقلة علمھم ایضًا بماھیة	اور اس لیے بھی کہ یہ دونون کائنات
الکائنات، ولما کان من	کی ماہیت سے بے خبر ہین، اور چونکہ
مذھب اخواننا الفضلاء	ہمارے معزز اہل علم بھائیون کا مذہب
الکرام النظر فیھما جمیعا و	یہ ہے کہ ان شرعی اور عقلی دونون
الکشف عن حقائق اشیاء ھما،	علوم مین غور کرین، اور دونون کی
اعنی العلوم الحکمیة والنبویة	حقیقتون کو کھولین، یعنی علومِ حکمت
جمیعا ...... ثم اعلم ان	اور علومِ نبوّت دونون کی ...
العلوم الحکمیة والشرعیة	... پھر جان لے کہ علم حکمت اور
النبویة کلا ھما امران	علم شریعت دونون خدائی علم ہین،
الھیان، یتفقان فی الغرض	غرض اور مقصود اصلی مین دونون
المقصود فیھما الذی ھو	متفق ہین، اور جزئیات مین مختلف ہین،
الاصل، ویختلفان فی الفروع	یعنی یہ کہ فلسفہ کی برترین غرض

وذلک ان الغرض الاقصیٰ	جیسا کہ کہا گیا ہے، یہ ہے کہ انسانی
من الفلسفۃ ھو ما قیل انھا	قوت کے مطابق صفاتِ الٰہی سے
التشبہ باللہ بحسب طاقۃ	تشبہ پیدا کیا جائے، جیسا کہ ہم نے
البشر، کما بیّنّا فی رسائلنا	اپنے سارے رسالون مین بیان کیا
اجمع ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ وھکذا الغرض	ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
من النبوۃ والناموس ھو	۔ ۔ اسی طرح نبوت اور شریعت
تھذیب النفس الانسانیۃ	کی غرض بھی نفس انسانی کی تہذیب
واصلاحھا، وتخلیصھا من	واصلاح، اور اس دنیاے کون
جھنّم عالم الکون والفساد،	وفساد کی جہنم سے اُس کو رہائی دینا
ایصالھا الی الجنۃ ونعیم اھلھا	اور دنیائے آسمان کی جنت اور اہل
فی نسخۃ عالم الافلاک ۔ ۔ ۔	جنت کی نعمت تک پہنچانا ہے، ۔
۔ ۔ ۔ ۔ وھذا ھو الاتفاق	۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یہ دونون
والمقصود من العلوم الحکمیۃ	کی متحدہ غرض ہے، اور یہی علوم حکمت
والشریعۃ النبویۃ، (ص ۳۲۹ و ۳۳۰ ج ۲ بمبئی)	اور شریعت دونون کا واحد مقصود ہے،

ان مطالب کے سمجھنے کے بعد آؤ ہم خیام کو سمجھین، اُس کے قدیم سوانح نگار کاتب اصفہانی نے جو اس سے بہت ہی قریب العہد تھا، اُس کے طریقہ ومذہب کی یہ تفصیل کی ہے،

امام خراسان، وعلامۃ الزمان	خراسان کا امام، اپنے زمانہ کا علامہ،
یعلم علم یونان، ویحث علی	یونان کا علم جانتا تھا، اور واحد جزا
طلب الواحد الدیان، بتطھیر	دہندہ کی طلب کی تلقین کرتا تھا،
الحرکات البدنیۃ، لتنزیہ	اعمالِ بدنی کی پاکی کے ذریعہ سے تاکہ
النفس الانسانیۃ، ویامر	نفسِ انسانی پاکیزہ ہو، اور یونانی
بالتزام السیاسۃ المدنیۃ	فلسفیانہ اصول کے مطابق اخلاق
حسب القواعد الیونانیۃ	کے اختیار کرنے کا حکم دیتا تھا،

(اخبار الحکما، قفطی ص ۲۴۳ لیپسک ۱۹۰۳ء)

ان چند سطرون مین خیام کی جو تصویر کھینچی گئی ہے، اُس سے زیادہ اس کے خیالات کی کوئی صحیح تصویر نہین مل سکتی،

غور کرو یہ وہی شریعت ہے جس کی تلقین اخوان الصفا مین ہے، اور جس کا اجمالی نقشہ ابو علی سینا کی الٰہیات مین نظر آتا ہے، اور اوپر جاؤ تو یونان کے خالص رواقی اور اخلاقی فلاسفرون کی زندگیون مین نظر آتا ہے، اور بعد کو افلاطونِ الٰہی اور اسکندریہ کے مذہبی فلاسفرون کی تلقینات ہین،

یہ تو معلوم ہو چکا کہ خیام کا شمار حکمار مین کرنا چاہئے، لیکن اوپر حکما، کی چار قسمین گذری ہین، سوال یہ ہے کہ خیام ان تینون مین سے کس قسم مین تھا؟ خوش قسمتی سے اس کا جواب خود اُسی کی کتاب سے ملتا ہے، اس کے رسالۂ کلیات الوجود (فارسی) کے آخر مین حسب ذیل باب ہے،

بدانکہ کسانے کہ طالبانِ شناختِ خداوند سبحانہ و تعالیٰ اند، چہار گروہ اند، اوّل متکلمانند کہ ایشان بجدل و حجت ہاے اقناعی راضی شدہ اند و بدان قدر پسندہ کردند، در معرفتِ باری عز اسمہ و دوّم فلاسفہ و حکما اند کہ ایشان بادلۂ عقلیِ صرف در قوانینِ منطقی طلبِ شناخت کردند و بہیچ ادلہ اقناعی نکروند، لیکن ایشان نیز بشرائطِ منطق وفا نتوانستن کردو ازان عاجزاند، سیوم اسماعیلیان اند و تعلیمیانند کہ ایشان گفتند کہ طریقِ معرفت جز اخبار خبر (مخبر؟) صادق نیست، چہ در ادلۂ معرفتِ صانع و ذات و صفات وے اشکالات بسیار است، و ادلہ متعارض و عقول دران متحیر و عاجز، پس اولیٰ تر آن باشد کہ از قولِ صادق طلبند، چہارم اہلِ تصوف بودند کہ ایشان بتفکر و اندیشہ طلبِ معرفت نہ کردند، کہ تصفیۂ باطن و تہذیبِ اخلاق نفسِ ناطقہ را از کدورتِ طبیعت و ہیأتِ بدنی منزہ کردند، چون آن جوہر صافی گشت و در مقابلۂ ملکوت افتاد، صورتہاے آن بحقیقت در آنجاے گہ پیدا شود و بے ہیچ شکے و شبہتے، و این طریق از ہمہ بہتر است کہ ہیچ کمال از حضرتِ خداوند مبخول نیست، و آنجا نگہ منع و حجاب نیست، پس ہر انچ آدمی را نبود از کدورتِ طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود و حائل و مانع دور گردد، حقائق چیزہا چنانک باشد پیدا شود۔

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ متکلم حکیم نہ تھا، فلسفی حکیم بھی نہ تھا، اسماعیلی حکیم بھی نہ تھا، اگر تھا تو صوفی حکیم، اور اسی طریق کو وہ پسندیدہ، اور صواب جانتا تھا، صوفیہ کے ساتھ اس کے تعلق و نسبت کی پہلی اطلاع ہم کو اخبار الحکما قفطی (سنہ ۶۴۶ھ) کی زبانی ملتی ہی،

ل دیکھو وجہ دین حکیم ناصر خسرو اسماعیلی، گفتار دوم "اندر پیدا کردن خداوند حق از جملہ دعوی کنندگان" مطبع کادیانی برلن ص ۱۲،

وقد وقف متاخرو الصوفیۃ	بعد کے صوفیا اسکے شعر کے کچھ ظاہری مطالب
علیٰ شئ من ظواہر شعرہ،	سے واقف ہوے،

پھر اسی کتاب مین اوس کے سفرِ بغداد کے سلسلہ مین اس کے خاص فرقے کے لوگون کا ذکر ہے

ولما حصل ببغداد سعی الیہ	اور جب وہ بغداد آیا تو علم قدیم مین
اہل طریقتہ فی العلم القدیم	اس کے طریقہ والے اس کے پاس آئے
..... ورجع من حجہ الیٰ بلدہٖ	. . . . اور
یروح الی محل العبادۃ ویغدو	وہ حج سے اپنے شہر واپس آیا تو صرف اپنے
(ص ۱۶۳ مصر)	عبادتگاہ مین صبح شام آیا جایا کرتا تھا،

"اہل طریقتہ فی العلم القدیم" سے ہویدا ہے کہ اس کے ہم خیال اہلِ علم قدیم بغداد مین موجود تھے، "علم قدیم" سے مراد غالباً فلسفہ ہے، مگر فلسفیانہ تصوّف بھی فلسفہ سے باہر نہین، اوپر کی عبارت کے دوسرے ٹکڑے سے ظاہر ہے کہ وہ حج سے واپس آکر گوشہ نشین ہو گیا، اور صرف اپنی عبادتگاہ مین اُس کی آمد و رفت تھی، ان دونون ٹکڑون کو ملاؤ تو یہ ثابت ہوگا کہ وہ ایک طرف "علمِ قدیم" کا ماہر و معتقد تھا، اور دوسری طرف عابدِ گوشہ نشین، اس لیے وہ حقیقت مین "حکیم صوفی" تھا،

خیام کا تصوّف فلسفیانہ تھا مین نے اوپر کہا ہے کہ فلسفیانہ تصوف، فلسفہ سے باہر نہین، اصل یہ ہے کہ تصوّف کا لفظ اب مدت سے دو معنون مین بولا جاتا ہے، یا یہ کہو کہ تصوف کی دو قسمین ہین، ایک مذہبی تصوّف، اور دوسرا فلسفیانہ تصوّف، مذہبی تصوف سے مقصود

مذہبی رُوح یعنی اخلاص، محبت، زہد، تقویٰ، عبادت، اور شریعت پر سنتِ نبوی کے مطابق عمل ہے، اور اسی کا نام حدیث کی اصطلاح مین احسانؔ ہے، پہلی اور دوسری صدی مین زہاد اور عباد اسی قسم کے تھے، عام مسلمانون سے الگ ان کے کچھ خاص عقائد اور خیالات نہ تھے، وہ فلسفہ سے بھی ناآشنا تھے، وہ صرف قرآن وحدیث سے توغل رکھتے تھے، اور روزہ، نماز، تلاوتِ قرآن اور نوافل ان کا شب و روز کا شغل تھا، اور اخلاصِ عمل اور خلق کی خدمت پر ان کے ہان سب سے زیادہ زور تھا،

اور فلسفیانہ تصوف سے مقصود الٰہیات کے متعلق حکیمانہ خیالات رکھنا، اور فلاسفہ کی طرح خشک زندگی اختیار کرکے، انکی اخلاقی تعلیمات پر عمل کرنا ہے،

پہلے تصوف کا مرکزِ خیال نبوّت ہے، اور اس مین انبیاءؑ کے احوال کی پیروی ہوتی ہے، اور دوسرے تصوف کا مرکز حکمت ہے، اور اس مین فلاسفہ اور حکماء کے احوال کی پیروی کیجاتی ہے، وشتان بینھما،

خیام کا تصوف مذہبی نہین، بلکہ حکیمانہ تھا، یعنی اس کے سامنے انبیاء کے احوال نہین، بلکہ حکماء کے حالات تھے، اور انھین کے خیالات تھے، تصوّف کی ان دونون مختلف قسمون مین امتیاز نہ کرنے کے سبب سے، اسلامی تصوف کے مغربی مصنفین کو بہت کچھ اختلاط اور التباس پیش آیا ہے، عملی تصوّف کا آغاز تو اسلام مین زہد و ترکِ دنیا مین غلو سے ہوا، لیکن

۱؎ صحیح بخاری ابواب الایمان، اسی لیے شاہ ولی اللہ صاحب محدّث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ مین اسلامی تصوف کو بلفظ "احسان" ادا کیا ہے، اور یہ تعبیر صحیح ہے، اور خود حدیثِ نبویؐ سے ماخوذ ہے،

بعد کو اسمین جو نظری تصوف داخل ہوا جسمین خاص خیالات، خاص عقائد، اور ایک خاص قسم کے فلسفہ کی آمیزش تھی، وہ جدید افلاطونی اسکول کی تعلیمات تھین، جو اسلام کے خاص تصوف مین تیسری صدی کے اواخر سے شامل ہونے لگین، یہی وہ تصوف ہے جس کو ہم "فلسفیانہ تصوف" کہتے ہین،

فلسفیانہ تصوف | اس فلسفیانہ تصوف کا ماخذ، یونان کا اشراقی، اور اسکندریہ و افلاطونی اسکول ہونا بعض قدیم مسلمان حکمار کے نزدیک بھی مسلم تھا، چنانچہ مشہور حکیم ابوریحان بیرونی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ کہتا ہے،

وکان فیھم من یری ان الاشیأ کلھا شئ واحد، ثم من قائلٍ فی ذلک بالکمون ومن قائلٍ بالقوۃ وان الانسان مثلاً لم یتفضل عن الحجر والجماد الا بالقرب من العلۃ الاولیٰ بالرتبۃ والا فھو ھو، ومنھم من کان یری الوجود الحقیقی للعلۃ الاولیٰ فقط لاستغنائھا بذاتھا فیہ وحاجۃ غیرھا

ان حکیمون مین بعض ایسے تھے جو سمجھتے تھے کہ تمام اشیا، حقیقت مین ایک ہین، پھر ان مین بھی دو فریق ہین، ایک فریق اس کا قائل ہے کہ ان اشیا، کی امتیازی صفت ان مین چھپی موجود رہتی ہے، اور دوسرا کہتا ہے کہ اس وقت ان مین موجود نہین رہتی بلکہ آیندہ اس کی استعداد ان مین موجود رہتی ہے، مثلاً انسان، پتھر اور جمادات سے صرف اس لیے ممتاز ہے

الیہا، وان ماھو مفتقر فی الوجود الی غیرہ فوجودہ کالخیال غیر حق، والحق ھو الواحد الاوّل فقط، وھذا رای السوفیۃ وھم الحکماء، فان "سوف" بالیونانیۃ الحکمۃ، وبھا سُمّی الفیلسوف پیلا سوپا ای محب الحکمۃ، ولمّا ذھب فی الاسلام قوم الی قریب من رایھم سموا باسمھم، (کتاب الھند ص ۱۶ لیڈن)

کہ وہ علتِ اولیٰ (خدا) سے رتبہ میں قریب ہے، ورنہ وہ بھی پتھر اور جماد ہی ہے، ان میں سے بعضوں کی یہ رائے تھی کہ حقیقی وجود صرف علتِ اولیٰ کا ہے، کیونکہ وہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج نہیں، اور اسکے علاوہ دوسرے موجودات اپنے وجود میں اس کے محتاج ہیں، اور جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اسکا وجود خیالی ہے، اور حق نہیں ہے، اور حق وہی ایک اوّل ہے، اور یہ رائے سوفیہ کی ہے، اور وہی حکما ہیں کیونکہ "سوف" یونانی میں "حکمت" کو کہتے ہیں، اور اسی سے فیلسوف "سوفا" یعنی محبِ حکمت، اور جب اسلام میں ایک قوم ان کی رائے کے قریب ہو گئی تو وہ بھی انہیں کے نام (صوفی) سے موسوم ہوئے۔

علامہ ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ جو عقل ونقل اور فلسفہ ومذہب دونوں کے امام تھے، اپنے رسالہ فی السماع والرقص میں لکھتے ہیں[1]:

وابن سینا احدث فلسفۃ رکبھا من کلام سلفہ الیونانی ومما اخذہ من اھل الکلام

اور ابن سینا نے ایک فلسفہ پیدا کیا جسکو اس نے اپنے پہلے کے یونانی فلاسفہ، اور (مسلمانوں میں سے) بدعتی متکلمین جہمیہ

[1] مجموعہ رسائل کبریٰ ابن تیمیہ جلد دوم، ص ۲۰۰ مطبعہ عامرہ شرفیہ مصر،

المبتدعين الجهمية ونحوهم،
وسلك طريق الملاحدة
الاسماعيلية في كثير من امورهم
العلمية والعملية، ومزجه
بشيء من كلام الصوفية، و
حقيقته تعود الى كلام اخوانه
الاسماعيلية القرامطة الباطنية،
فان اهل بيته كانوا من
اتباع الحاكم الذي كان بمصر و
كانوا في زمانه، ودينهم
دين اصحاب رسائل اخوان الصفا،

وغیرہ کے خیالات سے ملا جلا کر بنایا تھا،
اور بہت سی علمی اور عملی باتون مین وہ
اسماعیلی ملحدون کے راستہ پر چلا، اور کچھ باتین
اس مین صوفیہ کی ملا دین، جو حقیقت مین
اس کے ہم خیال اسماعیلی قرامطۂ باطنیہ
کے خیالات سے ماخوذ تھین کیونکہ ابن سینا
کے اہل خاندان، مصر کے حاکم بامر اللہ
(فاطمی اسماعیلی) کے پیروون مین
تھے، یہ لوگ اسی کے زمانہ مین تھے،
اور ان کا مذہب رسائل اخوان الصفا
والون کا مذہب تھا،

حاجی خلیفہ چلپی کشف الظنون مین تصوف کے ضمن مین کہتا ہے،

واعلم ان الاشراقيين من
الحكماء الالهيين كالصوفيين
في المشرب والاصطلاح،
خصوصًا المتاخرين منهم
الا ما يخالف مذهبهم

اور جاننا چاہئے کہ حکماے الٰہیات مین
سے اشراقی مشرب اور اصطلاح مین
صوفیون کے مانند ہین، خصوصًا ان
مین سے پچھلے (اشراقی) لیکن فرق
صرف ان مسائل مین ہے جنمین

بھی جائزہ لے لین، بیرونی جیسے محرم راز کی زبانی ابھی سُن چکے ہو کہ حکمائے صوفیہ کو وجود کی بحث و تحقیق سے خاص دلچسپی تھی، اور وہ علتِ اولیٰ جس کو "الاول" (پہلا) اور "الحق" کہتے تھے، اس کے وجود حقیقی اور دوسرے موجودات کے وجود خیالی کے قائل تھے، خیام کے فلسفیانہ رسائل پر جو تبصرہ پہلے گذر چکا ہے اس کے مطالعہ سے ہر شخص کو معلوم ہو سکتا ہے کہ اس کو وجود کی بحث سے کتنی دلچسپی تھی اور وہ اس عقیدہ کا دل و جان سے کتنا معتقد تھا، علتِ اولیٰ سے تشبہ کو کمال سمجھنا، یہ تلقین بھی خیام کے رسالہ کلیات الوجود مین ملتی ہے، اور یہی تعلیم اخوان الصفا مین ہے، جیسا کہ ابھی چند صفحے اوپر ہم "تتشبہ بالالٰہ والصعود الی ملکوت السماء للنظر الی الملاء الاعلیٰ" کے الفاظ مین نقل کر آئے ہین،

اس نے اپنے "پسندیدہ تصوّف" کے اصل اصول کا ذکر اپنے رسالہ کلیات الوجود (فارسی) مین ان لفظون مین کیا ہے،

"ایشان بتفکر و اندیشہ طلب معرفت نکردند، کہ بتصفیۂ باطن و تہذیبِ اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت و ہیئتِ بدنی منزہ کردند چون آن جوہر صافی گشت و در مقابلۂ ملکوت افتاد، صورتہائے آن بحقیقت در آنجا نگہ پیدا شود، بے ہیچ شکے و شبہتے"

یہ اصول، یہ طرزِ کلام، یہ اصطلاح تمامتر اسکندرانی اشراقی الٰہیات یعنی جدید افلاطونی حکما کی ہے، اور بالکل یہی رنگ رسائلِ اخوان الصفا مین جھلکتا ہے، اور یہی فلسفیانہ تصوف کی غایت ہے،

اسی طرح کمالاتِ انسانی کی انتہا "معرفت" کو قرار دینا، جیسا کہ خیام کے اس فقرہ سے

مذهب اهل الاسلام، ولا — اشراقیہ کا مذہب، اسلام کے مذہب کے مخالف ہے

يبعد ان يوخذ هذا الاصطلاح — اور یہ کچھ بعید نہین کہ یہ اصطلاح (تصوف)

من اصطلاحهم كما لا يخفى على — انھی کی اصطلاح (سوف) سے ماخوذ ہو،

من تتبع كتب حكمة الاشراق — جیسا کہ یہ اس شخص سے چھپا نہین جسنے اشراقی فلسفہ کی کتابین دیکھی ہین،

خیر یہ لوگ تو حلقۂ تصوف سے باہر کے ہین، شیخ فرید الدین عطار، جو مشہور صوفی ہین، اپنے تذکرۃ الاولیار مین شیخ ابو الحسن خرقانی المتوفی ۴۲۵ھ اور شیخ ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کی باہمی ملاقات کے تذکرہ کے بعد لکھتے ہین،

تا بعد ازان طریقت (تصوّف) بفلسفہ کشید چنانکہ معلوم ہست، (ص ۲۰۷ گب، نصفِ ثانی)

دبستان المذاہب کا مصنف فانی کشمیری المتوفی ۱۰۸۱ھ جو خود اسی فلسفیانہ تصوف کی شراب سے بدمست تھا، صوفیہ کے عقاید کے ضمن مین ایک عارف کی زبان سے نقل کرتا ہے،

از عارف بحق سبحانی، نامہ نگار شنیدہ: کہ در عقائدِ صوفیۂ صفیہ ہمانست کہ اشراقیان راست، اما صوفیۂ اکنون عقائد برمز واشارات درآمیختہ اند، تا نااہل درنیابد، بر سنتِ انبیا، واولیار و قدماے حکما، (ص ۳۱۸ بمبئی)

ان حوالون سے یہ واضح ہے کہ فلسفیانہ تصوّف، فلسفۂ اشراق، جدید افلاطونی الٰہیات اور اخوان الصفا کی تاویلات ایک ہی سرچشمہ کی دھارین ہین،

ان تفصیلات کے بعد یہ معلوم ہوا ہوگا کہ خیام کا مشرب و مسلک درحقیقت "فلسفیانہ تصوّف" تھا، اور وہ خود ایک "صوفی حکیم" تھا، اب آؤ اس کے اندرونی خیالات اور عقائد کا

ظاہر ہے جو اس نے مرتے وقت کہا،

"خداوندا مین نے اپنے امکان بھر تیری معرفت حاصل کی مجھے بخشدے، میری یہی معرفت تیرے حضور مین میرا وسیلہ ہے" (بیہقی وشہرزوری)

اسی مذہب ومسلک کی بولی ہے،

(معرفت کا راستہ خیام کے نزدیک ریاضت ہے، جیسا کہ اسکے رسالۂ وصف للموصوف مین ہے،

فمن وجد نفسہ من المقصرین	توجو اپنے آپ کو اس علم مین قاصر پائے
فی ہذا العلم . . . . و	. . . . . . تو
علیہ بالریاضۃ التامۃ و	اوس پر کامل ریاضت اور
الاستعانۃ بحسن التوفیق	اللہ تعالےٰ کے حسن توفیق کی مدد
من اللہ تعالیٰ،	مانگنا واجب ہے،

یہ تعلیم بھی وہین کی ہے،

خدا اور اس کی ذات وصفات اور نبوت ورسالت کے متعلق خیام کے وہی حکیمانہ خیالات ہین جو اخوان الصفا کے رسالون اور بوعلی سینا کے اشارات وشفا مین ملتے ہین، جیسا کہ رسالۂ کون وتکلیف مین اُس نے خود ظاہر کیا ہے، فیثاغورث کے مسئلۂ عدد سے بھی اس کو دلچسپی ہے، جس کو اس نے اپنے رسالۂ کلیات الوجود مین ذکر کیا ہے، اس مسئلہ کے ساتھ رسائل اخوان الصفا کے مصنفین کو بھی وہی عقیدت تھی، جس کا ذکر انھون نے اپنے رسالۂ حساب مین کیا ہے،

اس کی حکیمانہ توحید، اور ارواح و ملائکہ کی حقیقت کا بیان اس رباعی مین ہے جو گو بوڈلین لائبریری اور لاہور کے قلمی نسخون مین نہین، مگر دوسرے نسخون مین ہے، اور وہ تمامتر خیام کے خیال کے مطابق ہے،[۱]

حق جان جہان ست و جہان جملہ بدن　　ارواح و ملائکہ، حواس این تن
افلاک و عناصر و موالید اعضا　　توحید ہمین است، دگرہا ہمہ فن

دوسرے حکماء کی طرح وہ بھی انسانیت کا کمال معرفت کو جانتا تھا، چنانچہ اپنی موت کے وقت جو دعا، اسکی زبان پر تھی وہ یہ تھی،

اللھم تعرف انی عرفتك علی　　خداوندا تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے
مبلغ امکانی، فاغفرلی، فان　　امکان بھر تجھکو جانا، تو مجھے بخشدے،
معرفتی ایاك وسیلتی الیك　　کہ میری یہی معرفت تیرے حضور مین

[illegible] [illegible]

اُسی کی ایک رباعی سے بھی اس کا یہ خیال ثابت ہوتا ہے، کہتا ہے،

روزے کہ جزاے ہر صفت خواہد بود　　قدر تو بقدر معرفت خواہد بود[۲]

اس سے زیادہ وضاحت ایک اور دوسری رُباعی مین ہے،

ساقی مے معرفت مرا مکرمت است　　در مشرب بے معرفتان معصیت است
بے معرفت آدمی چہ کار آید ہیچ　　مقصود ز آدمی، ہمین معرفت است[۳]

اس دعا کے ان الفاظ سے کہ "مین نے تجھکو اپنے امکان بھر جانا" یہ اشارہ ملتا ہے کہ

---

[۱] دارا شکوہ نے مجمع البحرین مین اسکو سعد الدین حموی المتوفی ۶۵۰ھ کیطرف منسوب کیا ہو ص ۸۴ کلکتہ [۲] دبستان و بمبئی و تنقید ۶۵ [۳] گلزار حسنی بمبئی و رباعیات کا خاتمہ محمدی

وہ خدا کی کلی معرفت کے امکان کا قائل نہ تھا، اور سمجھتا تھا کہ یہ انسان کی دسترس سے باہر ہے یہ عقیدہ اسکی ایک رباعی مین اس طرح ادا ہوا ہے،

کُنہِ خردم در خورِ اثباتِ تو نیست | و اندیشۂ من بجز مناجاتِ تو نیست
من ذاتِ ترا بواجبی کے دانم | دانندۂ ذاتِ تو بجز ذاتِ تو نیست[1]

خدا کے عالمِ کل ہونے کا بھی وہ قائل تھا، اسکی حسب ذیل رباعی مین یہ خیال کس خوبی سے ادا ہوا ہے،

بسترم ہمہ دانائے فلک می داند | کو موی بموی ورگ برگ میداند
گیرم کہ بزرق خلق را بفریبی | با او چہ کنی کہ یک بیک میداند[2]

رسالہ کون مین خدائے تعالیٰ کا نام جس کو وہ الحق، الاوّل، الواجب، الحق الاوّل وغیرہ الفاظ سے ادا کرتا ہے، بڑے اہتمام وادب سے لیتا ہے، اور کہتا ہے کہ تمام ممکنات اسی واجب تعالیٰ کا فیضان ہین،

علی تحقق وجود الحق الاول عنی الذی عنہ | اس "حقِ اوّل" پر جس سے ہر موجود
وجود کل موجود جل جلالہ، | کا وجود ہے، وہ بزرگ ہو اور اُسکے
وتقدست اسماءہ ولا الہ غیرہ | نام مقدس ہون، اور اس کے سوا
الذی فاضت الموجودات عنہ | کوئی دوسرا نہین، جس سے تمام موجودات
منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب التی | نے اُس سلسلۂ ترتیب مین منظم ہوکر

[1] دیسنہ، وبمبئی وکاویانی (۵۷) [2] دیسنہ، ومجموعۂ منتخبات دار المصنفین، ودہنیفیلڈ،

اقتضتها الحکمۃ الحقۃ بالبرہان	فیض پایا ہے، جس کی سچی حکمت
(ص ۱۷۴، رسالۂ کون)	بدلیل مقتضی ہے،

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسکی طرف بعض منسوب رباعیون کو پڑھکر جس نے اس کو خدا کا منکر سمجھا ہے، وہ کتنی غلطی پر ہے، وہ خدا کو ہمہ خیر اور سراپا نیک تصور کرتا تھا، اور یقین رکھتا تھا کہ اس کے تمام کام بھی خیر محض ہین، دوسرے رسالہ (ثلاثۃ اسئلہ) مین کہتا ہے،

وانی اوصی کل من اعرفہ من	اور مین ہر اس شخص کو جسکو حکما مین سے
الحکماء بتقدیس ذالک الجناب	سمجھتا ہون، یہ وصیت کرتا ہون کہ و
عن الظلم والشر (ص ۱۸۳)	اس بارگاہِ ربانی کو ظلم و شر سے پاک کرے،

رسالۂ "وصف و موصوف" جو حقیقت مین وجود کے مباحث پر ہے، اس کے آخر مین وہ کہتا ہے،

فقد بان ان جمیع الذوات و	تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتین اور ماہیتین
الماھیات انما تفیض من ذات	حق تعالیٰ سے جو مبدءِ اول ہے،
المبدء الاول الحق جلّ جلالہ	ترتیب اور سلسلۂ نظام کیساتھ فائض
علی ترتیب وفی سلسلۃ نظام،	ہوئی ہین، اور یہ سب کی سب
وھی کلھا خیرات لا شر فیھا	خیر ہین، اُن مین شر کسی
بوجہ من الوجوہ،	حیثیت سے کچھ نہین،

یہ خیالات اس کی اس رباعی مین تمامتر موجود ہین،

گویند بحشر جست و جو خواہد بود | وآن یارِ عزیز تند خو خواہد بود
از خیرِ محض جز نکوئی نآید | خوش باش کہ عاقبت نکو خواہد بود

اسکی طرف ایک رُباعی منسوب ہے،

ترکیب پیالہ کہ درہم پیوست | بشکستنِ آن روا نمی دارد مست
چندین سر و پاے نازنین از سرِ دست | از مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست[1]

مقصود یہ ہے کہ ایک سرشار شرابی کو ایک ذراسے تعلق سے تو اپنے پیالہ سے یہ محبت ہو جاتی ہے کہ اس کا توڑنا گوارا نہین کرتا، پھر کیونکر یہ ممکن ہے کہ پروردگارِ عالم جس نے یہ حسین سے حسین مخلوقات بنائی ہے وہ خود غصہ یا انتقام مین آکر اُس کو توڑ پھوڑ ڈالے،

اسی فلسفہ کی بنا پر خیام مین مرجیئت[2] کے خیالات پاے جاتے ہین، یعنی یہ کہ خدا اپنی توحید و معرفت کے بعد کسی کو عذاب نہین دیگا، گنہگارون کے تمام گناہ وہ اپنی کمال مہربانی سے معاف کر دیگا، کیونکہ اس کو کسی سے کینہ اور دشمنی نہین، اور وہ خیرِ محض ہے،

خیام زبہرِ گنہ این ماتم چیست | وز خوردنِ غم فائدہ بیش و کم چیست
آن راکہ گنہ نکرد غفران نبود | غفران ز براے گنہ آمد غم چیست

آباد خرابات ز می خوردنِ ماست | خونِ دو ہزار توبہ در گردنِ ماست
گر من نکنم گناہ رحمت کہ کند[3] | کار آئشِ رحمت از گنہ کردنِ ماست

---

[1] مطابق متن نسخہ بوڈلین، [2] مُرجیہ اسلام مین ایک فرقہ ہے، جس کا اعتقاد ہے کہ ایمان کے بعد تمام گناہ قیامت مین معاف ہو جائین گے بعض بڑے بڑے فقہا، اور محدثین اس فرقہ مین شمار کئے جاتے ہین،
[3] موافق متن نسخہ دسینہ، مبئی کے نسخون مین تیسرے مصرع مین "کہ" کی جگہ چہ ہے، وینفیلڈ مین چوتھا مصرع یہ ہے
رحمت ہمہ موقوف گنہہ کردنِ ماست

ایزد چو گلِ وجود ما می آراست | دانست ز فعلِ ما چہ بر خواہد خواست
بے حکمش نیست ہر گناہی کہ مراست | پس سوختنِ روزِ قیامت ز کجاست[1]

نبوت و رسالت کے معنی اس کے نزدیک اس "شخصیتِ کاملہ" کے ہین، جو سنتِ عادلہ لیکر اس دنیا کے امن و نظام کو قائم کرتی اور اہلِ دنیا کو ملوثاتِ دنیا سے پاک کر کے حق تعالےٰ کی طرف دعوت دیتی ہے، اور وہ روحانی قوتون سے مؤید ہوتی ہے، رسالہ کون کے آخر مین اس نے نبوت و رسالت کی یہی تشریح کی ہے، اور یہی فارابی کے رسائل اور ابو علی سینا کے اشارات مین ہے،

خیام جبر کا قائل تھا جس طرح اس کا یہ خیال رباعیات کے حرف حرف سے نمایان ہے، اس کے فلسفیانہ رسالہ (ثلاثۃ اسئلہ) سے بھی ظاہر ہوتا ہے، وہ کہتا ہے،

فلعل الجبریَّ اقربُ الی الحق فی بادیٔ الرّأیِ وظاھرِ النّظَرِ، | شاید بظاہر جبری حق کے زیادہ قریب ہے،

یہی اسکی رباعیون مین بھی ہے، مثلاً

از رفتہ قلم ہیچ دگرگون نشود | وز خوردنِ غم بجز جگر خون نشود
گو در ہمہ عمرِ خویش خونابہ خوری | یک قطرہ ازان کہ ہست افزون نشود

مگر یہ پیشِ نظر رہے کہ خیام کا جبر مذہبی استدلالات پر مبنی نہین، بلکہ فلسفیانہ دلائل پر مبنی ہے، خود کہتا ہے،

---

[1] مطابق کاویانی،

نیکی و بدی کہ در نہادِ بشر است | شادی و غمی کہ در قضا و قدر است
باچرخ مکن حوالہ کاندر رہِ عقل | چرخ از تو ہزار بار بیچارہ تر است

یہ بالکل اس جدید افلاطونی فلسفہ مشائیہ کے مطابق ہے، جس کی تشریح بو علی سینا نے کی ہے، گو آسمان کی گردش ہی سے مادی دنیا کے تمام انقلابات ہین، مگر آسمان اپنی گردش اور اپنے نتائج کے پیدا کرنے مین بالکل مجبور ہے،

الٰہیات کے اس مسئلہ کا سمجھنا ان مقدمات کے سمجھنے پر مبنی ہے،

۱- حضرت باری واجب الوجود، ہر جہت سے واحد ہے،

۲- اور جو ہر جہت سے واحد ہو، اس سے ایک فعل صادر ہو سکتا ہے، کہ اگر اس سے دو فعل صادر ہونگے تو وہ ہر جہت سے واحد نہ رہیگا، کہ اسکے فاعل اور اس کے فاعل کی دو جہتین ہوکر اسکی وحدت باطل ہو جائیگی،

نتیجہ یہ نکلا کہ حضرت باری واجب الوجود سے صرف ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے، جسکا نام عقل اوّل ہے،

دوسرا مقدمہ یہ ہے، کہ علّتِ تامہ سے معلول کا تخلف نہین ہو سکتا، جس وقت کسی شے کی علت تامہ پائی جائیگی، اسی وقت اس کا معلول پایا جائیگا، چابی ہلنے کے ساتھ ہی معًا تالا کھل جائیگا، واجب الوجود جو ہر جہت سے واحد ہے، وہ علّت تامہ ہے، اس کے وجود کیساتھ ہی اس کا معلولِ اوّل بلا واسطہ وجود پذیر ہو جائے گا، اس کا نام عقلِ اوّل ہے، اب عقل اوّل مین دو جہتین ہین، ایک یہ کہ وہ علّتِ اولی کی معلول ہے، اور علّتِ قدیمہ کے ساتھ معلول

قدیم ہے، دوسرے یہ کہ وہ علتِ اولیٰ سے حادث ہوئی ہے اسی لیے وہ حادث بالذات اور واجب بالغیر ہے، اس لیے اس سے دو فعل صادر ہونگے، بنابرین عقلِ اول سے عقلِ ثانی اور فلکِ اول پیدا ہوا، اسی طرح عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث، اور فلکِ دوم، اور عقلِ ثالث سے عقلِ رابع اور فلکِ سوم، اور عقلِ رابع سے عقلِ خامس اور فلکِ چہارم، عقلِ خامس سے عقلِ سادس اور فلکِ پنجم، عقلِ سادس سے عقلِ سابع، اور فلکِ ششم، پھر عقلِ سابع سے عقلِ ثامن اور فلکِ ہفتم، اور عقلِ ثامن سے عقلِ تاسع اور فلکِ ہشتم، اور عقلِ تاسع سے عقلِ عاشر اور فلکِ نہم، فلکِ نہم کو حرکت لازم تھی، حرکت ہوئی، اس حرکت نے تمام افلاک کو حرکت دی، افلاک کی حرکات سے مادہ کا وجود ہوا، اور اس مین حرکت اور انقلاب اور ترکیب وامتزاج اور کون وفساد کا آغاز ہوا، اور دنیا کی رنگارنگ ہستیون کا وجود ہوا، اور اسی طرح ہوتا رہے گا،

خیام نے اس مسئلہ کی تقریر رسالہ **کلیات الوجود** مین پوری طرح کی ہے، اور اس سلسلۂ الوجود کو مفصل بیان کیا ہے، خیام کے عربی اشعار، اور بعض فارسی رباعیات مین بھی اس کا یہ خیال ملتا ہے، چنانچہ اس کے ان عربی اشعار مین جنکو بیہقی اور شہرزوری نے نقل کیا ہے، ایک شعر یہ ہے،

یدبّر لی الدنیا بل السبعۃُ العلیٰ	میرے لیے کل دنیا، بلکہ ساتون ستارے بلکہ افقِ اعلیٰ
بل الافق الاعلیٰ اذا جاش خاطری	مصروف تدبیر ہے، جب میرا دل جوش مارے،

قفطی نے اس کا یہ عربی شعر نقل کیا ہے،

الیس قضی الافلاک فی دورها بان — کیا آسمانون نے اپنی گردش مین یہ فیصلہ نہین کردیا

تعید الی نحس جمیع المساعد — کہ وہ تمام نیک بختیون کو بدبختی کی طرف لوٹا دین گے

یہ الٰہیات کے وہی خیالات ہین، اور آج بھی "گردشِ فلک" کا تخیل ہماری فارسی شاعری کا جزو ہی،

عقول، نفوس، افلاک اور موالیدِ ثلاثہ اس کے نزدیک مبدءِ اول (خدا) یا واجب الوجود اور ممکنات کے درمیان واسطہ ہین، اور اسکی معرفت کو وہ انسانیت کا ضروری جز جانتا ہی، چنانچہ کلیات الوجود مین کہتا ہے،

"واین قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ این سلسلۂ ترتیب بشناسد و بداند کہ این جملہ ارباب متوسط اند، چونکہ افلاک و امہات و موالید، و علت وجود او اند، نہ از جنسِ ایزد جل جلالہٗ"

خیام جس زہد و ورع اور پاکیزگی و طہارت کی دعوت دیتا ہے، وہ بھی مذہبی نہین بلکہ یونان و اسکندریہ کے زاہدِ خشک فلاسفرون کی تعلیم کے مطابق ہے، قفطی نے کاتب اصفہانی کے ذریعہ اس کے جو خیالات نقل کئے ہین، ان کی حرف حرف تائید اسکے عربی شعر سے ہوتی ہی،

اصوم عن الفحشاء جہرًا و خفیۃ — مین علانیہ اور چھپے ہر برائی سے روزہ رکھتا ہون (یعنی باز رہتا ہون)

عفافًا و افطاری بتقدیس فاطری — اپنی عفت و پاکدامنی کی خاطر، اور میرا افطار یہ ہے کہ اپنے خالق کی تقدیس کردن

۱؎ شہرزوری مین یہ پہلا مصرع اس طرح ہی،

الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان — کیا خدائے رحمان نے اپنے حکم مین یہ فیصلہ نہین کردیا

میرے خیال مین قفطی کی نقل صحیح معلوم ہوتی ہے، کہ اس کے خیالات سے اسی مین تطابق ہوتا ہے،

غرض گناہ اور رذائل سے پرہیز وہ جنّت کے حصول یا خدا کے لیے نہین، بلکہ عفتِ نفس کے لیے کرتا ہے، جس کا دوسرا اصطلاحی نام ان کے حکمار کے یہان "تکمیلِ نفس" ہے، یہ سمجھا جاتا ہے کہ نفس انسانی تمامتر ناقص ہے، اس عالمِ امکان مین یہ اپنی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہے، اس کی تکمیل علومِ عالیہ اور اخلاقِ فاضلہ کے حصول سے ہوتی ہے، اور جو علوم اور اخلاق اُس کو حاصل ہوتے ہین، اُن کا نام "ملکاتِ نفسانیہ" ہے، یہی ملکاتِ نفسانیہ مرنے کے بعد اس کی جنت یا دوزخ ہین، اگر اچھے ملکات ہین تو نفس کو سرور حاصل ہوگا، یہ جنّت ہے، اور اگر بُرے ہین تو اس کو افسوس و حسرت و ندامت ہوگی اور ہمیشہ کڑھتا رہیگا، یہ اُس کی دوزخ ہے،

روزے کہ جزاے ہر صفت خواہد بود[1] | قدرِ تو بقدرِ معرفت خواہد بود
در حسن صفت کوش کہ در روز جزا | حشرِ تو بصورتِ صفت خواہد بود

۱؎ یہ رباعی مطبوعات کاویانی و وینفیلڈ و گلزار حسنی و کارخانہ محمدی بمبئی اور نسخہ قلمی ویسنہ مین موجود ہے، مگر بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین چوتھے مصرع کا پہلا لفظ "نشر" ہے جو بے معنی ہے، کاویانی و وینفیلڈ اور ویسنہ مین یہ لفظ حشر ہے جو صحیح ہے، مگر وینفیلڈ، ویسنہ اور بمبئی کے نسخون مین پہلے اور چوتھے مصرعون کا قافیہ ایک ہے، یعنی "صفت" شاید اہل فن کو اس مین کچھ عذر ہو، کاویانی نسخہ مین یہ مصرع اس طرح ہے، جس سے وہ عیب جاتا رہتا ہے، ع

"فردا کہ جزاے شش جہت خواہد بود"

مگر معنی مین تکلف پیدا ہو جاتا ہے، شاید کہ "شش جہت" کے بجاے "ہر جہت" زیادہ بامعنی ہو، مجموعۂ منتخبات اشعار دار المصنفین مین بھی "شش جہت" ہے، مگر اُس مین یہ رُباعی محقق طوسی کے نام سے لکھی ہے، اور اس کا پہلا مصرع یون ہے، "فردا کہ حساب شش جہت خواہد بود"

رسالۂ کلیات الوجود مین وہ اپنا حکیمانہ اخلاقی نظریہ ان لفظون مین پیش کرتا ہے،

"اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم، معلوم شد کہ ابتدا ہمان باشد و مردم چون ابتدا و انتہا را بدانست باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوع عقل و نفس را جنس نفس و عقل یکیست و این دیگر ارباب متوسط است و از او بیگانہ و از یشان بیگانہ، پس باید کہ آہنگ بجنس خویش بود، تا از ہم گوہران خود دور نماند، زیرا کہ عذاب مقیم باشد"

مقصود یہ ہے کہ مبدء اول سے قریب عقل ہے، اور ہر عقل کے لیے نفس ہے، تو نفوس عقول سے اور عقول اپنے مبدء اول یا علتِ اولیٰ یعنی خالق سے کمال مین مشابہت رکھتے ہین، اس لیے انسانون کو کمال مین عقول فلکی

برتر ز سپہر خاطرم روز نخست | لوح و قلم و بہشت و دوزخ می جست
پس گفت مرا معلم از رائے درست | لوح و قلم و بہشت و دوزخ با تست

اسی لیے ظاہری بہشت کی طلب اور ظاہری دوزخ کے ڈر سے کسی کام کو کرنا حماقت ہے،

در صومعہ و مدرسہ و دیر و کنشت | ترسندۂ دوزخ اند و جویائے بہشت
آنکس کہ ز اسرارِ خدا با خبر ست | زین تخم در اندرونِ دل ہیچ نہ کشت

اسرارِ خدا" سے مقصود اسکی جمالی صفتین ہین، یعنی اس کا رحم و کرم، اور مغفرت و بخشش، چنانچہ انھین معنی مین اسکی یہ رباعی ہے،

با رحمتِ تو من از گنہ نا اندیشم | با توشۂ تو ز رنجِ رہ نا اندیشم
گر لطفِ تو ام سفید رو گرداند | یک ذرہ ز نامۂ سیہ نا اندیشم

(وینفیلڈ و کاویانی و بمبئی)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۹) سے مشابہت حاصل کرنی چاہئیے، جس طرح عقول فلکی اپنے مبدء اول کے بالطبع مشابہ ہین، اسی مشابہت کمال کے حصول کا نام جنت، اور اس سے دوری کا نام عذاب ہے،

خیّام کی شراب

خواجہ حافظ کی طرح دنیا مین کتنے خوش قسمت بادہ پرست ہین، جنکی شراب کو لوگون نے شرابِ معرفت سمجھا ہے، لیکن ایک بدقسمت خیّام ایسا ہے کہ اُسکی شراب کو دوست و دشمن سب بہی بھٹّی والی شراب سمجھتے ہین، اور انھون نے یہ تصور کیا ہے کہ وہ ایک رندِ میخوار تھا، جو ہمیشہ مست و سرشار رہتا تھا، جس کے ادھر ادھر ٹوٹی صراحی اور پھوٹے پیالون کے ٹکڑے پڑے رہتے تھے، مگر کیا واقعہ ایسا ہی ہے؟

ہر چند کہ اسمین کوئی کلام نہین کہ اس زمانہ کے سلاطین اور امرا، بلکہ بعض اہل علم بھی چھپکر شراب پیتے تھے[1]، اور اسکی صورت یہ تھی کہ اہلِ عراق کی فقہ اور مذہب حنفی مین نبیذ یعنی وہ افشردہ جس مین ہنوز نشہ اور سُکر نہ پیدا ہوا ہو مثل شربت کے اُس کا پینا[2] جائز ہے، سلجوقی سلاطین جو عموماً سخت حنفی تھے[3]، وہ بھی اس قسم کی بے نشہ شراب کو پینا حلال سمجھتے تھے، لیکن سعدی جیسے تجربہ کار کے بقول،

---

[1] زکریا تبریزی شارح حماسہ کا واقعہ تراجم مین مذکور ہے۔
[2] اسی زمانہ مین ابوسلیمان محمد بن طاہر سجستانی جس کی کتاب صوان الحکمۃ مشہور ہے، اس کے حال مین شہرزوری نے لکھا ہے،
وکان یتناول من الشراب المختلف علی مذھب ابی حنیفۃ لکونہ حنفیاً [3] راحۃ الصدور راوندی ص ۱۷ و ۱۹۰

برنیم بیضہ چو سلطان ستم روا دارد
زنند لشکریانش ہزار مرغ بہ سیخ

امرا اور اہل دربار اس بے نشہ شربت سے نشّیِ شراب کے دور تک پہنچ جاتے تھے، عموماً منادمت یعنی سلطانی مصاحبت کے فن پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، اُن میں شراب نوشی کے اصول و قواعد بھی لکھے گئے ہیں، امیر کیکاوس نے (۴۷۵ھ میں) اپنے قابوس نامہ میں جو اپنے بیٹے کے لیے نصیحت کے طور پر لکھی ہے، جہان فرزند دلبند کو اور باتیں سکھائی ہیں شراب نوشی کے آداب بھی بتائے ہیں، خود خیام کی طرف اسی قسم کی جو کتاب نوروز نامہ کے نام سے منسوب ہے، اُس کے چودھویں باب میں شراب نوشی پر ایک مستقل فصل ہے، ذخیرہ خوارزمشاہی جو سلطان علاؤالدین خوارزم شاہ (۵۶۸ھ۔ ۵۹۶ھ) کے لیے لکھی گئی ہے اُس کے مقالۂ چہارم بخشِ اوّل، کتاب سوم میں "غرضِ خردمندان در شراب" کے عنوان سے ایک پوری فصل ہے، سلطان کیخسرو سلجوقی کے عہد میں ۶۰۱ھ میں ابوبکر محمد بن علی راوندی نے راحۃ الصدور وآیۃ السرور کے نام سے سلجوقیون کی جو تاریخ لکھی ہے، اُس کے آخر میں (ط ۴۱۶-۴۲۸ گب) فصل فی الشراب بیان تحلیل وتحریم خمر، بیان تحلیل مثلث و مصنف واشعار در وصف شراب، ومنفعتہا، ومضرتہاے شراب کا بیان ہے،

خود خیام کی زندگی میں عربی کے مشہور ادیب و عالم ابوالحسن علی بن حسن باخرزی، (المتوفی ۴۶۷ھ) نے دمیۃ القصر وعصرۃ اہل العصر کے نام سے شعرار کا جو تذکرہ لکھا ہے، اس میں بادہ کی بزم رنگین کے اکثر منظر سامنے سے گذرتے ہیں، حالانکہ وہ نظام الملک جیسے

متقی وزیر کے لیے لکھی گئی ہے، باخرزی اس کتاب مین اپنے ایک عزیز دوست محمد بن ابی نصر شاعر کا ذکر کرتا ہے، جو اُس کو اپنی "لخت جگر اولاد کی طرح پیارا تھا اور جو اس کا وقرینی علی الشراب ہم پیالہ" بھی تھا، ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ

ودارت فی المجلس کاس متلاطمة	اور مجلس مین اُن موجین مارنے والے پیالون
الامواج، مائیة الجوھر ناریة	کا دور ہوا جنکا جوہر آبی اور مزاج آتشین تھا
المزاج، فتبادر تھا جماعة الشرب	تو پینے والون کی جماعت نے اُن پر جھپٹا مارا،
وجعلوا نعالھم اقراط الانامل	اور اپنے جوتون کو اپنی انگلیون کی بالیان
بدار ًالی الباب ومد الیھا	بنا کر (یعنی جلدی مین جوتے ہاتھ مین لیکر)
راحته وقرع بھا جبھته و	دروازہ کی طرف جھپٹکر بھاگے، لیکن یہ شخص
عمر بطول مقامه فی المجلس	اُسی طرح بیٹھا رہا، اُس نے اپنا ہاتھ بڑھایا
جنبته، فقلت	اور اُس پیالہ سے اپنی پیشانی ٹھونکی اور مجلس
	مین دیر تک بیٹھکر اپنے پہلو کو آباد کیا، تو مین نے

یا حبذا الکاس لا یستطیع حاملھا ۔ یمشی ولا اشجع الشراب یقربھا

ہاے وہ پیالہ جس کا اٹھانے والا اب چل نہین سکتا ۔ اور بہادر سے بہادر پینے والا بھی اُسکے قریب نہین جا سکتا

اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شراب کی اس عمومیت اور کثرت کے باوجود لوگ چھپکر پیتے تھے اور اظہار سے ڈرتے تھے، یہ عین خیام کے عہد کا واقعہ ہے، ابوبکر راوندی کی راحة الصدور سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکے عصر (۵۹۹ھ تا ۶۰۱ھ) کے پس و پیش زمانہ مین شراب

کی مدح و توصیف مین اس کثرت سے شعر کہے گئے تھے کہ

"ودر وصفِ شراب ہیچ بابے نہ گذاشتند تابدانجا کہ در وصف ظرفہائے آن تبازی وپارسی شعرہا گفتہ اند،، (صفہ ۴۲۵ گب)

خیام کے کمسن معاصر، حکیم سنائی (المتوفی ۵۴۵ھ) کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ مین شراب نوشی گویا حکیم و فلسفی ہونے کی سند تھی، سنائی نے خراسان کے قاضی محمد بن منصور کی مدح مین جو ترکیب بند لکھا ہے، اسمین قاضی القضاۃ خراسان کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ اے سنائی تم حکیم بھی نہین، اگر حکیم ہوتے تو شراب پیتے، سنائی جواب مین کہتے ہین کہ اگر مین مست شراب ہو کر حکمت پاؤن تو بے عقل گدہا کیون نہ بنجاؤن، اس حکمت پر خاک پڑے جو شراب کے بغیر ٹھہر نہ سکے، شعر یہ ہین،

وآندگر گفتی کہ در تو ہیچ حکمت نیست زانک	چون حکیمانت نہ بنیم ساعتی مست و خراب
گویم اوراِبل کہ تا من خر بوم بس بیخرد	خاک بر سر حکمتی راکو نپاید بے شراب

(کلیات سنائی، مطبوعہ بمبئی، صفہ ۱۳۱)

لیکن حقیقت مین یہ ریاکار حکیمون کا طریقہ تھا، ورنہ حقیقی حکیمون نے ہمیشہ شراب خواری کو بیخردی اور عقل فروشی سے تعبیر کیا ہے، اور اس سے کلیتہً پرہیز کیا ہے، ابو العلاء معری المتوفی ۴۴۹ھ جو پانچوین صدی کا بہت بڑا زاہد و حکیم تھا، اور عربی مین رباعیات کی طرح لزومیات کا بانی ہے، جنمین خیام کی طرح اُس نے اپنے حکیمانہ اور فلسفیانہ خیالات ظاہر کئے ہین، اُس نے اپنے اشعار مین ہمیشہ اسکی ہجو اور مذمت کی ہے،

بہر حال چونکہ آب و ہوا اور ساری فضا مین شراب کا نشہ بھرا تھا، اس لیے زاہد و عابد اور عالم و فاضل سے لیکر رند و آزاد تک اگر شراب پیتا نہ تھا تو شراب بولتا ضرور تھا، اور گل و بلبل کی طرح شراب و جام بھی تشبیہات و استعارات کا ضروری جزء بنگئے تھے، اسلامی شاعری کی ترکیب مین شراب کی آمیزش اس طرح ہوئی کہ بنی امیہ کے دربار مین بعض عرب عیسائی شعراء داخل تھے، ان مین مشہور نام اخطل کا ہے، یہ شراب پیتے بھی تھے اور شراب کے مضامین بھی نظم کرتے تھے، بنو عباس کا دور آیا تو یہ رنگ اور تیز ہوگیا، اور خصوصیت کیساتھ ہارون الرشید کے درباری شاعر ابو نواس نے خمریات کی بنیاد ڈالی، اُس کے خمریہ اشعار آج تک وہی اثر رکھتے ہین، فارسی شاعری اسی زمانہ مین پیدا ہوئی اس لیے اُس کو تو گھٹی ہی مین شراب ملی، چنانچہ آج تک فارسی شاعری اس نشہ سے چور ہے، کبھی وہ شراب معرفت تھی، کبھی مے محبت بنی، اور آج بادۂ وطن ہے، وہ لوگ جنھون نے شراب کبھی چھوئی بھی نہین، جب شعر کہنے لگتے تھے تو کم از کم لفظون مین اس کا خیالی لطف ضرور اٹھا لیتے تھے، یہان تک کہ بارہوین صدی ہجری کے اقراری بادہ نوش شاعر غالب کو یہ کہنا پڑا:

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو بنتی نہین ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

زاہد مرتاض سلطان ابو سعید ابو الخیر، جو یقیناً اس کے مزہ تک سے واقف نہ تھے، انکی زبان مین بھی کبھی کبھی اس کا لطف ملتا ہے، کہتے ہین،

زان مے کہ عزیز جانِ مشتاقان ست (کرمی لاہور ۴۸) یک جرعہ بصد ہزار جان نتوان یافت
زان مے خوردم کہ روح پیمانۂ اوست زان مست شدم کہ عقل دیوانۂ اوست
(ایضاً ۴۴)

گر سبحۂ صد دانہ شماری خوب است (کربی لاہور ۵۴) در جام مے از کف نگذاری خوب است

راہیست ز کعبہ تا بمقصد پیوست   از جانب میخانہ رہِ دیگر ہست

امارہ میخانہ ز آبادانی (" " ۴۳) راہیست کہ کاسہ مے و دوست بدست

اسی طرح اور دوسرے سخنگو صوفیان صافی کے میکدۂ سخن مین بھی یہ جوشِ مستی نظر آتا ہی اس سبب سے یہ فیصلہ مشکل ہے کہ خیام جس شراب کا متوالا تھا وہ کونسی شراب ہے، اس کے ساتھ اس مقدمہ کو بھی شامل کیجئے کہ خیام کے جس قدر قدیم اور مستند سوانح نگار ہین اُن مین سے کسی نے خیام کی بادہ پرستی و میخواری کا ذکر کیا معنی، اشارہ تک نہین کیا ہے، یہانتک کہ کاتب اصفہانی قفطی اور ابن دایہ جو خیام کے دشمن تھے، اور جنھون نے اس پر الحاد و طبیعت پرستی کا الزام لگایا ہے، انھون نے بھی اسکے اس "وصف" کا تذکرہ نہین کیا ہے، اب صرف رباعیات کے حوالہ سے جن کی نسبت اور تعیین بہت کچھ مشکوک ہے، اُس کو بادہ نوش کہنا مشکل ہے، اُس کی رباعیون کی صحت کا اگر یقین بھی کر لیا جائے، تو بھی یہ عامیانہ خیال درست نہین کہ اسکی ہر رباعی مین شراب سے وہی "تلخوش" مراد ہے، جو صوفیون کے محاورہ مین "ام الخبائث" ہے، اس لیے اسکی ہر اس رباعی کو جس مین بادہ و جام و ساقی کا ذکر ہے، تنہا شراب خانہ خمار نہین کہہ سکتے،

خیام کے میکدۂ سخن مین شراب کی جتنی بوتلین ہین، صاحب ذوق کی نظر اندازہ کرتی ہے کہ وہ یکسان نوعیت کی نہین ہین، اسکی خمریہ رباعیان عموماً حسب ذیل چار عنوانون پر منقسم ہین، چنانچہ ہم ذیل مین اُن تمام رُباعیون کو جو خیام کیطرف منسوب ہین صحیح مانکر اُنپر اس حیثیت سے ایک نظر ڈالتے ہین،

شراب عاریت

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ مجموعۂ رُباعیاتِ خیّام مین جو خمریہ رُباعیان ہین، کیا وہ حقیقت مین اسی "بدمست" شاعر کی ہین؟ جب تک یہ فیصلہ نہ ہو، وہ اس جرم کا مجرم نہین قرار پا سکتا، "آوارہ گرد رُباعیات" جو خیّام اور دوسرے شعرا کے مجموعون مین یکسان ملتے ہین اور اُن کی اصلی ملکیت کا فیصلہ اب کسی عدالت سے نہین ہو سکتا اُن کی تعداد گو سَو سے زیادہ ہے، مگر اُن کو اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اُن کی بڑی تعداد خمریّات کی ہے، یہ "مُفت کی شراب" خیّام کے خمکدہ مین آکر کیونکر شامل ہوگئی؟ یہ معما حل طلب ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس کسی کو شراب کی کوئی گرم رباعی ملی، اُس نے وہ پیالہ خیّام کے میکدہ مین لاکر رکھدیا، چنانچہ خیّام کے خمریّات مین تینتیس سے زیادہ ایسی رباعیان شامل ہین، جنکی نسبت مشکوک، اور ملکیت مجہول ہے،

ژوکووسکی نے خیّام کی (۸۲) مشکوک آوارہ گرد رُباعیان جمع کی ہین، اُن مین (۳۲) رُباعیان یعنی قریباً نصف حصہ خمریّات سے متعلق ہین، یہ رُباعیان مختلف شعرا کی طرف نسبت رکھتی ہین، اور باانہمہ یہ سب خیّام کے نامۂ اعمال مین داخل کردیگئی ہین اور وہ حسب ذیل ہین،

۱
آمد سحری ندا ز میخانۂ ما ... کے رند خراباتی دیوانۂ ما
برخیز کہ پر کنیم پیمانہ ز می ... زان پیش کہ پر کنند پیمانۂ ما

۲
چون عہدہ نمی شود کسی فردا را ... حالی خوش کن تو این دلِ شیدا را
می نوش بنورِ ماہ، ای ماہ کہ ماہ ... بسیار بگردد و نیابد ما را

۳
عاشق ہمہ سال مست و شیدا بادا ... دیوانہ و شوریدہ و رسوا بادا

در هشیاری غصهٔ هر چیز خوریم
چون مست شویم، هر چه بادا بادا

۴
مائیم نهاده سر بفرمان شراب
جان کرده فدای لب خندان شراب
هم ساقی ما حلق صراحی در دست
هم بر لب ساغر آمده جان شراب

۵
امروز که نوبت جوانی من است
می نوشم ازان که کامرانی من است
عیبش مکنید ازانکه تلخ است خوش است
تلخ است ازان که زندگانی من است

۶
می در کف من نه که دلم در تابست
وین عمر گریزپای چون سیمابست
برخیز که بیداری دولت خوابست
برخیز که آتش جوانی آبست

۷
می خوردن من نه از برای طربست
نز بهر فساد و ترک دین و ادبست
خواهم که ز بیخودی برآرم نفسی
می خوردن و مست بودنم زین سببست

۸
ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست
بی بادهٔ ارغوان نمی‌توان زیست
این سبزه که امروز تماشاگه ماست
تا سبزهٔ خاک ما تماشاگه کیست

۹
چون بلبل مست راه در بستان یافت
روی گل و جام باده را خندان یافت
آمد بزبان حال در گوشم گفت
دریاب که عمر رفته را نتوان یافت

۱۰
مهتاب بنور دامن شب بشگافت
می خور که دمی چنین نه بتوانی یافت
خوش باش و بر اندیش که مهتاب بسی
اندر سر خاک یک بیک خواهد تافت

۱۱
من می خورم و هر که چو من اهل بود
می خوردن او نزد خدا سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می دانست
گر من نخورم علم خدا جهل بود

حالِ گل و مل باده پرستان دانند ١٢ نه تنگدلان و تنگدستان دانند
از بیخبری بیخبران معذورند ذوقیست درین شیوه که مستان دانند

زان پیش که نامِ تو ز عالم برود ١٣ می خور که چو می رسد ز دل غم برود
بکشای سرِ زلفِ بتی بند ز بند زان پیش که بند بندت از هم برود

عمرت تا کی بخود پرستی گذرد ١٤ یا در پیِ نیستی و هستی گذرد
می نوش که عمری که اجل در پیِ اوست آن به که بخواب یا بمستی گذرد

گویند بهشت و حورِ عین خواهد بود ١٥ وانجا میِ ناب و انگبین خواهد بود
گر ما می و معشوق پرستیم رواست آخر نه بعاقبت همین خواهد بود

می خور که ز دل کثرت و قلت ببرد ١٦ واندیشهٔ هفتاد و دو ملت ببرد
پرهیز مکن ز کیمیائی که ازو یکمن بخوری هزار علت ببرد

می خواره اگر غنی بود عور شود ١٧ وز عربدهٔ اش جهان پر از شور شود
در حقهٔ لعل از آن زمرد ریزم تا دیدهٔ افعیِ غمم کور شود

هان تا ننهی بر تنِ خود غصه و درد ١٨ تا جمع کنی سیمِ سفید و زرِ زرد
زان پیش که گردد نفسِ گرمِ تو سرد با دوست بخور که دشمنت خواهد خورد

ایامِ جوانی است شراب اولی تر ١٩ با خوش پسران بادهٔ ناب اولی تر
این عالمِ فانی چو خرابیست به آب از باده در او مست و خراب اولی تر

آن لعل در آبگینهٔ ساده بیار ٢٠ وان محرم و مونسِ هر آزاده بیار

چون میدانی که عالمی آمده خاک
بادیست دو روز بگذرد، باده بیار

۲۱
بر روی گل از ابر نقاب است هنوز
در طبع دلم میل شراب است هنوز
در خواب مرو چه جای خواب است هنوز
جانا می خور که آفتاب است هنوز

۲۲
کردیم دگر شیوهٔ رندی آغاز
تکبیر همی زنیم بر پنج نماز
هر جا که صراحیست ما را بینی
گردن چو صراحی سوی آن کرده دراز

۲۳
هین صبح دمید و دامن شب شد چاک
برخیز و صبوح کن چرائی غمناک
می نوش دلا که صبح بسیار دمد
او روی بما کرده و ما روی بخاک

۲۴
آن به که بجام باده دل شاد کنیم
وز آمده و گذشته کم یاد کنیم
وین عاریتی روان زندانی را
یک لحظه ز بند عقل آزاد کنیم

۲۵
در پای اجل چو من سرافگنده شوم
در دست اجل چو مرغ پرکنده شوم
زنهار گلم بجز صراحی مکنید
باشد که ببوی می دمی زنده شوم

۲۶
صبح است دمی بر می گلرنگ زنیم
وین شیشهٔ نام و ننگ بر سنگ زنیم
دست از امل دراز خود باز کشیم
در زلف دراز و دامن چنگ زنیم

۲۷
من باده خورم ولیک مستی نکنم
الا بقدح دراز دستی نکنم
دانی غرضم ز می پرستی چه بود
تا همچو تو خویشتن پرستی نکنم

۲۸
هرگه که درین سبز طربناک شویم
مانندهٔ سبز خنگ افلاک شویم
با سبز خطان سبز خورم در سبزه
زان پیش که زیر سبزه در خاک شویم

آن جسم پیالہ ہین بجان آبستن ۲۹ ہمچون سمنی بارغوان آبستن
نی نی غلطم بیادہ از غایت لطف آبیست بآتش روان آبستن

ساقی مئی خوشگوار بردستم نہ ۳۰ وان بادہ چون نگار بردستم نہ
آن می کہ چو زنجیر بہ پیچید بہم دیوانہ وہوشیار بردستم نہ

افتادمرا بامی و مستی کاری ۳۱ خلقم بچہ میکنند ملامت باری
ای کاش کہ ہر حرام مستی کردی تامن بجہان ندیدمی ہشیاری

ای گل تو بروی دلربا می مانی ۳۲ وی مل تو بلعل جانفزائی مانی
ای بخت ستیزہ گار ہردم بامن بیگانہ تری و آشنا می مانی

شمع است و شراب و ماہتاب ای ساقی ۳۳ شاہد ہیئی چو لعل ناب ای ساقی
از خاک بگو این دل پر آتش را بربادمدہ بیار آب ای ساقی

یہ تمام رباعیاں خیام کے میخانہ کی سب سے زیادہ تیز وتند شراب ہین، مگر جب اُن کا خیام کی طرف انتساب تحقیقات سے تمامتر مشکوک ثابت ہوتا ہے، تو اُن سے جو ہلکی ہین، اُن کی نسبت کسی کو کیا وثوق ہو سکتا ہے،

خیام کی شراب عاریت کی ایک دوسری قسم بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اسکی ایک ہی رباعی کی مختلف عبارتین ہین، ایک بالکل سادہ "ومعصوم" ہے، مگر اسی کے دوسرے نسخہ مین شراب کی آمیزش کردی گئی ہے، اب نہین معلوم کہ غریب خیام کا اصلی خیال کون ہے مطبوعۂ کاویانی نسخہ مین ایک رباعی ہے،

۱

صحرا رُخِ خود با بر نوروز بشست   برخیز بجامِ بادہ کن عہد درست
با سبزہ خطی بسبزہ زاری می خور   بر یاد کسی کہ سبزہ از خاکش رست

یہ مطبوعاتِ بمبئی مین یون ہے،

صحرا رُخِ خود زابرِ نوروزی شست   ۲   این دہر شکستہ دل بہ توگشت درست
ہین سبزہ خطی و سبزہ زاری و می   ای بیخبرا کہ سبزہ از خاک تو رست

پھر یہی رباعی دیسنہ کے قلمی نسخہ مین ایک اور طرح سے بھی ہے،

صحرا رُخ خود با بر نوروز بشست   ۳   وین دہر شکستہ دل بنوگشت درست
ہین سبزہ خطی بسبزہ زاری می ہین   ای بیخبر از سبزہ کہ از خاک برست

غور کیجئے کہ پہلی قرارت مین "جامِ بادہ" اور کسی "سبز خط" کے ساتھ کسی "سبزہ زار" مین "مصروف مے نوشی" ہونے کی تعلیم ہے، تاکہ اس مرحوم مرنے والے کی یاد آئے، جسکی خاک سے یہ سبزہ اگا ہے دوسری مین ابر نوروز سے صحرا کے منہ دھل جانے اور دہر کی دل شکستگی کے دور ہو جانے کا گو ذکر ہے، مگر نتیجہ ہین صرف "سبزہ زار" اور "سبزہ خط" اور "مے" کے نام رہ گئے ہین، نوشانوش اور گرمیِ جوش کا ذکر نہین، اور تیسری مین ان مین سے کچھ نہین رہجاتا اور مضمون سراسر فنا و انقلاب حوادث کی تصویر ہے، اب کون کہہ سکتا ہے کہ حکیم خیام نے اصل مین کیا کہا تھا، اور بادہ پرستون نے اس کو کیا کر دیا،

شرابِ اخلاص | خیام کی دوسری قسم کی شراب، اخلاص کی بوتل مین بند ہے، چونکہ زہاد و عباد کے

نزدیک بادۂ و می، رندی و اوباشی کی علامت سمجھی جاتی تھی اور یہ زہّاد و عبّاد تمامتر تلبیس و مکر و زور و فریبِ خلق مین مبتلا رہتے تھے، اس لیے صوفی شعرا مین یہ رسم سی ہوگئی تھی کہ رندی کے ان، ظاہری لوازم، جام و ساغر و بادہ کو اخلاص اور باطنی نکوکاری کے معنون مین، اور تسبیح و سجادہ و دستار کو جو زہّاد و عبّاد کی ظاہر فریب علامات ہین، تلبیس و نفاق کے معنون مین بولین، خیام کی بھی بہت سی رباعیون مین یہی شراب بھری ہے،

۱
ما افسرِ خان و تاجِ کے بفروشیم — دستارِ قصب ببانگِ نے بفروشیم
تسبیح کہ پیکِ لشکرِ تزویر است — ناگاہ بیک جرعۂ مے بفروشیم

۲
تا بتوانی میل برندان می کن — بنیادِ فساد و مکر ویران می کن
بشنو سخنانِ عمرِ خیّامی — می میخور و رہ میزن و احسان می کن

۳
دل فرق نمی کند ہمی دانہ ز دام — رائیش بمسجد ست و رائیش بجام
با این ہمہ ما و می و معشوق مدام — در میکدہ پختہ بہ کہ در صومعہ خام

۴
با تو بخرابات اگر گویم راز — بہ زانکہ بمحراب کنم بے تو نماز
ای اوّل و آخرِ خلقان ہمہ تو — خواہی تو مرا بسوز و خواہی بنواز

۵
سنت مکن و فریضہا را بگذار — وین لقمہ کہ داری زکسان باز مدار
غیبت مکن و دلِ کسے را آزار — در عہدۂ آن جہان منم، بادہ بیار

۶
آنانکہ اساسِ کار بر زرق نہند — آیند و میانِ جان و تن فرق نہند
بر فرق نہم خروسِ می را پس ازین — گر ہمچو خروس ارہ بر فرق نہند

آنہا کہ کشندۂ نبیذِ نابند ۷ وآنہا کہ بشب ہمیشہ در محرابند
بر خشک کسی نیست، ہمہ در آبند بیدار یکیست، دیگران در خوابند

یہ کل رباعیان بوڈلین نسخہ سے ہین،

عمریست کہ مداحیِ می وردِ منست ۸ واسباب می است انچہ در گردِ منست
زاہد اگر استادِ تو عقل است اینجا خوش باش کہ استادِ تو شاگردِ منست

(دولیشہ)
عقل سے مراد ہشیاری ہے، یعنی زاہد کو اگر اپنی ہشیاری اور عدم مستی پر ناز ہے، جو اسکی استاد ہے تو ہم رندون کے نزدیک عقل و ہشیاری بیکار چیز ہے، وہ ہماری شاگرد ہے، یعنی زاہد کو اگر اپنی ہشیاری پر ناز ہے تو ہم کو اپنی سرمستی پر،

یکجرعۂ می ز ملکِ کاؤس خوش است ۹ وز تختِ قباد و ملکتِ طوس خوش است
ہر نالہ کہ عاشقی بر آرد بسحر از نعرۂ زاہدانِ سالوس خوش است

(دولیشہ)
می خوردن و گردِ نیکوان گردیدن ۱۰ بہ زانکہ بزرق زاہدی ورزیدن (دیگر)
گر عاشق و مست دوزخی خواہد بود پس روے بہشت کس نخواہد دیدن (دیگر)

(دکاویانی)
خشتِ سرِ خُم ز ملکتِ جم خوشتر ۱۱ بوی قدح از غذای مریم خوشتر
آہِ سحری ز سینۂ خماری از نالۂ بوسعید وادہم خوشتر

(")
ننگے است بنامِ نیک مشہور شدن ۱۲ عارست ز جورِ چرخ رنجور شدن
خمار بوی آبِ انگور شدن بہ زانکہ بزہدِ خویش[۱] مشہور شدن

(")
[۱] اس رُباعی کے قافیے مشکوک معلوم ہوتے ہین،

من بادہ خورم ولیک مستی نکنم ۱۳ الابقدح دراز دستی نکنم
دانی غرضم زمی پرستی چہ بود تا ہمچو تو خویشتن پرستی نکنم

(بمبئی)
ای مفتی شہر از تو پرکار تریم ۱۴ با این ہمہ مستی از تو ہشیار تریم
تو خون کسان خوری و ما خون رزان انصاف بدہ کدام خونخوار تریم

ما خرقۂ زہد در سر خُم کردیم ۱۵ وز خاک خرابات تیمم کردیم
باشد کہ درون میکدہ دریابیم عمری کہ درون مدرسہ گم کردیم

تاچند ملامت کنی ای زاہد خام ۱۶ ما رند و خراباتی و مستیم مدام
تو در غم تسبیح و ریا و تلبیس ما با می و مطربیم و معشوقہ بکام

از بادہ شود تکبر از سر ہا کم ۱۷ وز بادہ شود کشادہ بند محکم
ابلیس اگر ز بادہ خوردی یکدم کردی دو ہزار سجدہ پیش آدم

بادۂ حقیقت خیام کے پیالہ مین ایک تیسری شراب بھی نظر آتی ہے، جس کا نام "بادۂ حقیقت" ہے، وہ شراب کو غیر مرئی وغیر محسوس حقیقت، روح حق، جذبۂ روحانی، اور معرفت قلب کے معنون مین بھی استعمال کرتا ہے، وہ لوگ جو خیام کی ہر شراب کو یہی دنیا کی مکدر شراب سمجھتے ہین، وہ ذرا اس مئی صافی پر ایک نظر ڈالین کہ کیا یہ شراب ظاہری طور سے پی بھی جاسکتی ہے، اسکا مجاز، خود اسکی حقیقت کا پردہ کھول رہا ہے،

قرآن کہ مہین کلام خوانند اورا ۱ گہ گاہ، نہ بر دوام خوانند اورا
در خط پیالہ آیتی ہست مقیم کاندر ہمہ جا مدام خوانند اورا

اس رباعی کی بنیاد گو "مدام" کے ایہام لفظی پر قائم ہے، جس کے معنی ہمیشہ کے بھی ہین، اور شراب کے بھی ہین، اسی طرح "خوانند" کے معنی پڑھنے کے بھی ہین اور نام لینے کے بھی ہین، پیالہ مین شراب کے پیمانہ کے لیے خط یعنی نشانات بنے رہتے تھے، تاکہ ہر خط سے شراب کی مقدار کا اندازہ ہو سکے، اور پینے والا اندازہ سمجھکر پیئے، اب اس مطلب مین کہ قرآن جس کو لوگ "کلام پاک" کہتے ہین، لوگ اُس کو کبھی کبھی پڑھتے ہین، ہمیشہ نہین، لیکن شراب کے پیالہ مین جو خط ہے اُس مین ایک آیت ہے، جس کو لوگ "مدام" پڑھتے ہین یا وس کو "مدام" (شراب) کہتے ہین، ظاہر ہے کہ کوئی ندرت نہین، اور نہ یہ ضلع جگت حکیم خیام کے کہنے کی چیز ہے، اس رُباعی کا مطلب اس سے بالکل الگ اور بہت بلند ہے، شراب اگر شرابِ معرفت ہے تو پیالہ عارف کا دل ہے، کہتا یہ ہے کہ قرآن ایسا کلامِ الٰہی ہے جس کو لوگ کم پڑھتے ہین، مگر عارف کے سینہ مین جو صحیفۂ دل ہے جسمین آیتِ الٰہی ہمیشہ کے لیے مقیم ہی اسکو ہر جگہ آسانی کے ساتھ ہر شخص پڑھ سکتا ہے،

می خور کہ زتو کثرتِ علت بہ برد ۲ واندیشۂ ہفتاد و دو ملت بہ برد
پرہیز مکن زکیمیاے کہ ازو یک جرعہ خوری ہزار علت بہ برد

"علت" دو معنون مین آتا ہی، ایک سبب کے معنی مین، اور دوسرے بیماری کے معنی مین، پہلے مصرع مین سبب مراد ہے اور چوتھے مین بیماری، ظاہر بین کو دنیا مین ہزارون متفرق اسباب و علل کار فرما نظر آتے ہین، مگر ایک عارف کو صرف اس کثرت مین بھی وحدت نظر آتی ہے، علل و اسباب کی کثرت مین بھی اُس کو حقیقی اور اصلی علۃ العلل ایک ہی معلوم ہوتی ہی،

اس کے سوا دوسرے اسباب و علل، ثانوی، اور اسی ایک اصلی علۃ العلل (خداوند تعالیٰ) کے خود معلول و محکوم معلوم ہوتے ہین، اگر کسی کو یہ حقیقی علۃ العلل نظر آنے لگے، تو دوسرے ثانوی اسباب و علل جو عام لوگون کو اصلی معلوم ہوتے ہین محض فریب نظر آنے لگین،

ظاہر ہے کہ وہ شراب جس سے اس کثرتِ علل کا فریب کھل جائے، اور بہتر فرقون کے اختلافات مٹ جائین، اور اس کے ایک گھونٹ سے (شک و تذبذب) کی ہر بیماری دور ہو جائے تو کونسی شراب ہو سکتی ہے؟

زان می کہ حیات جاودانی ست بخور ۳ سرمایۂ لذتِ جوانی ست بخور
سوزندہ چو آتش است، لیکن غم را سازندہ چو آبِ زندگانی ست بخور

وہ شراب جس سے "حیاتِ جاودانی" ملے، خانۂ خمار کی شراب نہین ہو سکتی، یہ صرف عرفان و عشقِ حقیقی کی شراب ہو سکتی ہے، جس کو کوئی پاکر حیاتِ جاودانی پا سکتا ہے، اور جو ہر فانی کے غم کو جلا کر، باقی کی مسرت جاوید بخش سکتی ہے،

ہر توبہ کہ کردیم شکستیم دگر ۴ بر خود درِ نام و ننگ بستیم دگر
عیبم مکنید اگر کنم بے خودئے کز بادۂ عشق مست ہستیم دگر

اس مین تو اس بادۂ عشق کی صاف تصریح ہی،

من ظاہر نیستی و ہستی دانم ۵ من باطنِ ہر فراز و پستی دانم
با این ہمہ از دانشِ خود شرمم باد گر مرتبۂ ورائے مستی دانم

اس ادعائے علم کے ساتھ یہ اعترافِ جہل، کسی مست کا کام ہے؟ یہ مستی بھی بادۂ انگور کا

نہین، شرابِ ظہور کا نتیجہ ہے،

یہ پانچ رُباعیان بوڈلین نسخہ کی ہین، دو اور رُباعیان ویسنہ کے نسخہ کی ہین، اور بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین بھی موجود ہین،

آن بادہ کہ قابلِ صورہاست بذات ۶ گاہے حیوان می شود و گاہے نبات
تاظن نبری کہ نیست گردی، ہیہات موصوف بذاتست اگر نیست صفات

سیال چیز کی خود کوئی شکل نہین ہوتی، جس ظرف مین رکھو وہی شکل پیدا ہو جائے گی، شرابِ سیال کو پیالہ، صراحی، جرہ، خم جس ظرف مین رکھو ویسی ہی صورت اختیار کریگی، اس تمہید کے بعد وہ کہتا ہے کہ وجود مطلق وہ شراب ہے جو مختلف صورتون مین جلوہ گری کی صلاحیت رکھتی ہے، یعنی وہی ایک وجودِ مطلق حیوان کے قالب مین حیوان، نباتات کے قالب مین نبات اور انسان کے قالب مین انسان بنجاتا ہے، عالم کے یہ گوناگون موجودات اُس کے صفات اور شئون کے مختلف مظاہر ہین، اگر یہ مظاہر کُل کے کُل فنا بھی ہو جائین، تو بھی وجودِ مطلق فنا نہین ہو سکتا کہ وہ اپنی ذات کیساتھ آپ موصوف ہو کر قائم رہیگا،

روحی کہ منزہ است ز آلایشِ خاک ۷ مہمانِ تو آمدست از عالمِ پاک
میدہ تو بباد ہٴ صبوحی مددش زان پیش کہ گوید انعم اللہ مساک

(کاڈیاتی)

عالم بالا کی وہ پاک وصاف رُوح، جو اس عالمِ ارضی مین انسانون کے پاس مہمان اتری ہے اُس کی مہمان نوازی کسی خمار کے ہاتھون کی کھچی ہوئی بادۂ صبوحی سے ہو سکتی ہے، یا اُس بادۂ سحری سے جس کی مستی کا اتار قیامت تک ممکن نہین،

کاویانی مین ہے،

ماعاشق و آشفتہ و مستیم امروز ۸ درکوئی بتان بادہ پرستیم امروز

از ہستیِ خویشتن بکلی رستہ پیوستہ بمحرابِ الستیم امروز

محرابِ الست مین بیٹھکر جو شراب پی جاسکتی ہے، وہ غور کیجئے کونسی ہوسکتی ہے؟

دوامِ بیخودی

خیام کی اکثر خمریات کا ماحصل، ہمارے سنجیدہ سرخوش غالب کے صرف ایک شعر مین ادا ہوسکتا ہے،

مے سے غرض نشاط ہی کس روسیاہ کو یک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہئے

خیام کی اکثر خمریہ رباعیون کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی کشاکش اور دنیا کے مصائب، فلسفہ کے پیچیدہ شکوک، آخرت کے خوف، ہر چیز کا علاج، روحانی سرمستی، اور رضا بتقدیر کی شراب ہی، کہ نہ ہمارے غور و فکر اور جد و جہد سے کوئی ناقابلِ حل پیچیدگی حل ہوسکتی ہے، نہ آج کی مشکل دور ہوسکتی ہے، اور نہ کل کی مصیبت ٹل سکتی ہے، وہ خود کہتا ہے،

می خوردنِ من نہ از برائے طرب است ۱ نز بہر نشاط و ترکِ دین و ادب است

خواہم کہ دمے زخویشتن باز رہم[1] می خوردن و مست بودنم زان سبب است

دریاب کہ از روح جدا خواہی رفت ۲ در پردۂ اسرارِ خدا خواہی رفت

خوش باش ندانی زکجا آمدہ، می نوش ندانی کہ کجا خواہی رفت

---

[1] موافق متن کاویانی برلن نمبر ۶، بمبئی گلزار حسنی مین اس کا تیسرا مصرع یون ہے، ع
"خواہم کہ بہ بیخودی برآرم نفسے"
نسخۂ دیسنہ مین دوسرے مصرع مین "نشاط" کی جگہ "فساد" ہے اور چوتھے مصرع مین بمبئی کی طرح "زان" کی جگہ "زین" ہے،

می خور که تنت بخاکِ در ذرّه شود ۳ خاکت پس ازان پیاله و جرّه شود
از دوزخ و از بهشت فارغ می باش عاقل بچنین خبر چرا غرّه شود

می ده که دلِ ریش مرا مرهم اوست ۴ سودازدگانِ عشق را همدم اوست
پیشِ دلِ من خاکِ یکی جرعه به است از چرخ که کاسهٔ سرِ عالم اوست

چون عمر همی رود چه بغداد و چه بلخ ۵ پیمانه چو پر شود، چه شیرین و چه تلخ
می خور که پس از من و تو این ماه بسے از سلخ بغرّه آید از غرّه بسلخ

مائیم و می و مصطبهٔ و تون خراب ۶ فارغ ز امیدِ رحمت و بیمِ عذاب
جان و دل و جام و جامه پر درد شراب آزاد ز خاک و باد و از آتش و آب

در پردهٔ اسرار کسے را ره نیست ۷ زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست
جز در دلِ خاک هیچ منزلگه نیست می خور که چنین فسانها کوته نیست

می خور که بزیرِ گِل بسے خواهی خفت ۸ بے مونس و بے حریف و بے همدم و جفت
زنهار بکس مگو تو این رازِ نهفت هر لاله که پژمرد نخواهد بشگفت

اندر رهِ عقلِ پاک می باید شد ۹ در چنگِ اجل هلاک می باید شد
ای ساقیِ خوش لقا تو فارغ منشین آبے در ده که خاک می باید شد

این قافلهٔ عمر عجب می گذرد ۱۰ دریاب دمی که با طرب می گذرد
ساقی غمِ فردا ے حریفان چه خوری در ده قدحِ باده که شب می گذرد

زان پیش که بر سرت شبیخون آرند ۱۱ فرماے که تا بادهٔ گلگون آرند

تو زرنه‌ای غافلِ نادان که ترا — در خاک نهند و باز بیرون آرند

۱۲

هر جرعه که ساقیش بخاک افشاند — در دیده کرم آتشِ غم بنشاند

سبحان الله تو باده می پنداری — آبی که ز صد درد دولت برهاند

۱۳

برخیز و دوای این دلِ تنگ بیار — آن بادهٔ مشکبوی گلرنگ بیار

اجزای مفرحِ غم ار می خواهی — یاقوت می و بریشم چنگ بیار

۱۴

زان می که حیاتِ جاودانی ست بخور — سرمایهٔ لذتِ جوانی است بخور

سوزنده چو آتش است لیکن غم را — سازنده چو آبِ زندگانی است بخور

۱۵

تا کی ز ابد حدیث و تا کی ز ازل — هنگامِ طرب شراب رانیست بدل

بگذشت ز اندازهٔ من علم و عمل — هر مشکل را شراب گرداند حل

۱۶

برخیزم و عزم بادهٔ ناب کنم — رنگِ رخِ خود برنگِ عناب کنم

این عقل فضول پیشه را مشتی می — بر روی زنم چنانک در خواب کنم

۱۷

چون نیست مقام ما درین دیر مقیم — بی ساقی و معشوق عذابیست الیم

تا کی ز قدیم و محدث ای مرد حکیم — چون من رفتم، جهان چه محدث چه قدیم

۱۸

نتوان دلِ شاد را بغم فرسودن — وقتِ خوشِ خود بسنگِ محنت سودن

کس غیب چه داند که چه خواهد بودن — می باید و معشوق و بکام آسودن

۱۹

از درسِ علوم جمله بگریزی به — و اندر سرِ زلفِ دلبر آویزی به

زان پیش که روزگار خونت ریزد — تو خونِ صراحی بقدح ریزی به

ای من در میخانه به سبلت رفته ۲۰ ترک بد و نیک هر دو عالم گفته
گر هر دو جهان چو گوی افتد به کوی بر من بجوی چو مست باشم خفته

تا کی غم آن خورم که دارم یا نه ۲۱ وین عمر بخوش دلی گذارم یا نه
پر کن قدح باده که معلوم نیست کین دم که فرو برم برآرم یا نه

تن در غم روزگار بیداد مده ۲۲ ما را ز غم گذشتگان یاد مده
دل جز بسمن بری پری زاد مده بی باده مباش و عمر بر باد مده

ای دل تو باسرار معمانه رسی ۲۳ در نکتهٔ زیرکان دانا نه رسی
اینجا بمی و جام بهشتی می ساز کانجا که بهشت است رسی یا نه رسی

در ده می لعل لاله گون صافی ۲۴ بکشای ز حلق شیشه، خون صافی
کامروز برون ز جام می نیست مرا یک دوست که دارد اندرون صافی

ای آمده از عالم روحانی تفت ۲۵ حیران شده در چهار و پنج و شش و هفت (دبوڈلین)
می خور که جز جوانی اندر گل خفت کم خور غم عالمی که چون رفتی رفت

ترکیب طبائع چو بکام تو دمیست ۲۶ خوش باش اگرچه بر تو هر دم ستمیست
با اهل خرد نشین که اصل تن تو گردی و شراری و نسیمی و نمیست

می خوردن و شاد بودن آیین منست ۲۷ فارغ بودن ز کفر و دین، دین منست
گفتم بعروس دهر کابین تو چیست گفتا دل خرّم تو کابین منست

می بر کف من نه که دلم در تابست ۲۸ وین عمر گریز پای چون سیمابست

برخیز کہ بیداری دولت خوابست — دریاب کہ آتشِ جوانی آبست

۲۹ درنای قرابہ غلغلِ می چہ خوشست — وین زاریِ زارِ نالۂ نی چہ خوشست
دربرِ بُتِ دلفریب و در سرمیِ ناب — فارغ ز غمِ زمانہ ہے ہے چہ خوشست

۳۰ چون نیست حقیقت و یقین اندر دست — نتوان بامیدِ شک ہمہ عمر نشست
ہان تا ننہیم ساغرِ بادہ ز دست — در بیخبری مرد چہ ہشیار چہ مست

۳۱ ای دل چو زمانہ می کند غمناکت — ناگہ برون ز تن رود روانِ پاکت
بر سبزہ نشین و خوش بزی روزی چند — زان پیش کہ سبزہ بردمد از خاکت

۳۲ عمریست کہ مداحیِ می وردِ منست — واسبابِ می است ہرچہ در گردنِ منست
زاہد اگر استادِ تو عقل است اینجا — خوش باش کہ استادِ تو شاگردِ منست

۳۳ قدرِ گل و مل بادہ پرستان دانند — نہ تنگ دلان و تنگدستان دانند
از بیخبری، بیخبری معذوری — ذوقیست درین شیوہ کہ مستان دانند

کاویانی اور دوسرے نسخون مین ہے، (دلیسنہ)

۳۴ باسادہ رخان بادۂ ناب اولیٰ تر — واندر مستی دیدۂ پرآب اولیٰ تر
چون عالم دون یکبس و فای نکند — از بادہ درو مست و خراب اولیٰ تر

ان تمام رباعیون پر جنمین بڑا حصہ بوڈلین نسخہ کے الف سے یا تک کا انتخاب ہے ایک نگاہ ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ غم نصیب خیام جو اسرار کائنات کے ایک ایک تار نقاب کو توڑتے

کی ہمت کر کے تھک چکا تھا، اور دنیا کی وسیع آبادی مین ایک بھی اپنا ہمراز وہمدم نہ پاسکا تھا اور جس پر فنا وزوال اور مایوسی وناامیدی کی گھٹا ہر چار طرف سے چھائی تھی، اُس کو اپنے لیے بہتر یہی معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنی اس عقل وخرد اور علم وہوش ہی کو گم کر دے جنے اوسکو اس پیچ وتاب اور غم والم مین مبتلا کر رکھا تھا،

انقلاب وفنا کی تشبیہات

لوگون کو اسکی رباعیون مین رندی ومیخواری کا ایک اور پہلو نظر آتا ہے جس مین وہ شراب ونورِ ماہ وصراحی وپیالہ اور گلِ کوزہ اور ان کے ٹوٹنے پھوٹنے کا ذکر کرتا ہے، لیکن حقیقت مین وہ اُن سے پینے کا نہین، بلکہ دیکھنے کا کام لیتا ہے، یعنی ان کے ذریعہ سے وہ زوال وفنا اور تغیر کی تشبیہون اور استعارون کو ادا کرتا ہے، ان رباعیون کو مستی وسرشاری سے کوئی تعلق نہین، یہ ایسا ہی ہے جیسے ہم آج، صیاد وباغبان وبہار وخزان وغیرہ سے کام لیتے ہین مثلاً

۱

حالے خوش کن تو این دلِ شیدا را ‖ چون عہدہ نمی کند کسے فردا را
پیمانہ بجوید ونیابد ما را ‖ مَی نوش بنورِ ماہ اے ماہ کہ ماہ

۲

واندر طلبِ روئے نگاری بودست ‖ این کوزہ چو من عاشقِ زاری بودست
دستیست کہ در گردنِ یاری بودست ‖ این دستہ کہ در گردنِ او می بینی

مقصود یہ ہے کہ اسی ایک مٹی کی صنعت گری ہے کہ کبھی وہ ذی ہوش آدمی بنتی ہے اور کبھی جماد کی صورت مین ظاہر ہوتی ہے، پھر کبھی اسی سے عاشق کا دل دیوانہ، اور کبھی کسی شرابی کا پیالہ وپیمانہ بنایا جاتا ہے، پھر وہی خاک ہو کر کبھی معشوق کی چشمِ مخمور، اور کبھی خاکِ سرِ فغفور بنتی ہے، اور کبھی وہی کسی شہریار کی شہ رگ کا خون، اور کبھی لالۂ بستانی کا رنگ،

هر جا که گلے و لالہ زاری بودست ۳ از سرخیِ خونِ شهریاری بودست
هر شاخِ بنفشه کز زمین می روید خالے است که بر رخِ نگاری بودست

دیدم بسرِ عمارتے مردے فرد ۴ تو گل به لگد میزد و خوارش میکرد
آن گل بزبانِ حال باو میگفت ساکن که چو من لگد بسے خواهی خورد

دی کوزه گرے بدیدم اندر بازار ۵ بر تازه گِلے لگد همی زد بسیار
وان گل بزبانِ حال باوی گفت من همچو تو بوده ام مرا نیکو دار

در کارگهِ کوزه گرے رفتم دوش ۶ دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
ناگاه یکے کوزه برآورد خروش کو کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش

تا چند اسیرِ عقل هر روزه شویم ۷ در دهر چه یکساله چه یکروزه شویم
در ده قدحِ باده زان پیش که ما در کارگهِ کوزه گران کوزه شویم

این چرخِ فلک بهرِ هلاکِ من و تو ۸ قصدے دارد بجانِ پاکِ من و تو
بر سبزه نشین بتا که بس دیر نماند تا سبزه برون دمد ز خاکِ من و تو

بنگر ز صبا دامنِ گل چاک شده ۹ بلبل ز جمالِ گل طربناک شده
در سایهٔ گل نشین که بس گل که ز باد در خاک فرو رفته و با خاک شده

چون عمر زیاده گردد از شصت منه ۱۰ هر جا که قدم نهی بجز مست منه
زان پیش که کاسهٔ سرت کوزه کنند تو کوزه ز دوش و کاسه از دست منه

بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی ۱۱ سرخوش بدم که کردم این اوباشی

با من بزبانِ حال میگفت سبو — من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

۱۲ بردار پیالهٔ و سبو اے دلجوی — خوش خوش بخرام گردِ باغ و لبِ جوی

بس شخص عزیز را که چرخِ بدخوی — صد بار پیاله کرد و صد بار سبوی

۱۳ برخیز و بیا بیا زبہرِ[۱] دلِ ما — حل کن بجمالِ خویشتن مشکلِ ما (بودلین)

یک کوزهٔ می بیار تا نوش کنیم — زان پیش که کوزها کنند از گلِ ما

۱۴ چون لاله بنوروز قدح گیر بدست — با لاله رخی اگر ترا فرصت هست

می نوش بخرّمی که این چرخِ کهن — ناگاه ترا چو خاک گرداند پست

۱۵ هر سبزه که بر کنارِ جوی رستست — گوئی زلبِ فرشته خوی رستست

تا بر سرِ سبزه پا بخواری ننهی — کان سبزه زخاکِ ماه روی رستست

۱۶ خاکے که بزیرِ پاے هر حیوانیست — زلفِ صنمے و عارضِ جانانیست

هر خشت که بر کنگرهٔ ایوانیست — انگشتِ وزیری و سرِ سلطانیست

۱۷ چون ابر بنوروز رخِ باده بشست — برخیز و بجام باده کن عزم درست

کین سبزه که امروز تماشاگهِ تست — فردا همه از خاکِ تو برخواهد رست

۱۸ صحرا رخِ خود با برِ نوروز بشست — وین دهرِ شکسته دل بنو گشت درست

هین (این ؟) سبز خطے بسبزه زارے می بین — این بیخبر از سبزه که از خاک برست

۱۹ ابر آمد و باز بر سرِ سبزه گریست — بے بادهٔ ارغوان نمی باید زیست

---

[۱] یہان سے آخر تک دوسرے نسخون کی رُباعیان ہین،

این سبزه که امروز تماشاگهِ ماست — تا سبزهٔ خاکِ ما تماشاگهِ کیست

۲۰ شادی مطلب که حاصلِ عمر دمیست — هر ذرهٔ خاک کیقبادی و جمیست
احوالِ جهان و اصلِ این عمر به بین — خوابی و خیالی و فریبی و دمیست

۲۱ این کهنه رباط را که عالم نامست — آرامگهِ ابلقِ صبح و شام است
بزمیست که واماندهٔ صد جمشید است — قصریست که تکیه گاهِ صد بهرام است

۲۲ آن قصر که بهرام درو جام گرفت — روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت
بهرام که گور می گرفتی دائم — امروز نگر که گورِ بهرام گرفت

۲۳ آنکس که زمین و چرخ و افلاک نهاد — بس داغ که او بر دلِ غمناک نهاد
بسیار لب چو لعل و زلفین چو مشک — از طبلِ زمین و حقهٔ خاک نهاد

۲۴ بر چشم تو عالم ارچه می آرایند — مگرو تو بدان که عاقلان نگرایند
بر بای نصیب خویش کت بربایند — بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

۲۵ می نوش که تا غم از نهادت ببرد — شغلِ دو جهان جمله زیادت ببرد
رو آتش تر گزین کن و آبِ روان — زان پیش که خاک شوی و بادت ببرد

۲۶ مگذار که غصه در حصارت گیرد — و اندوهِ محال روزگارت گیرد
مگذار و می کنارِ آب و لبِ کشت — زان پیش که خاک در کنارت گیرد

۲۷ خوش باش که عالم گذران خواهد بود — بر چرخ قرانِ اختران خواهد بود
خشتی که ز قالبِ تو خواهند زدن — بنیادِ سرای دگران خواهد بود

شبہا گذرد کہ دیدہ برہم نزنیم ۲۸ تا پای نشاط بر سرِ غم نزنیم
برخیز کہ دم زنیم پیش از دمِ صبح کین صبح بسے دمد کہ ما دم نزنیم

برخیز دمخور غمِ جہانِ گذران ۲۹ خوش باش دمے بشادمانی گذران
در طبعِ جہان اگر وفای بودست نوبت بتو خود نیامدے از دگران

بردار پیالہ و سبو اے دلجو ۳۰ بر گرد بگرد سبزہ زار و لبِ جو
کین چرخ بسے قدِ بتانِ مہ رو صد بار پیالہ کرد و صد بار سبو

در کار گہِ کوزہ گرے کردم رای ۳۱ در پایۂ چرخ دیدم استادہ بپای
میکرد سبوی و کوزہ را دستہ و سر از کلۂ بادشاہ و از دستِ گدای

اس موقع پر ایک اور نکتہ ہے جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، شاعر کے شعر مین ایسی لچک ہوتی ہے کہ جس مذاق کا آدمی جس خیال کو دل مین رکھکر پڑھتا ہے اُس کے مطابق معنی اس شعر مین اُس کو نظر آتے ہین، خواجہ حافظ کے ایک ہی شعر مین ایک میخوار کو رندی کی تعلیم، اور ایک پیرِ طریقت کو زہد و ترک کا سبق ملتا ہے، یہی حال خیّام کی ان رُباعیون کا ہے،

دسوین صدی ہجری کے اواخر مین ہندوستان کے دو پایہ تختون آگرہ اور دہلی مین دو بڑی شخصیتین تھین، آگرہ مین اکبرِ اعظم کی، اور دہلی مین شیخ عبدالحقّ محدّث دہلوی کے باپ حضرت سیف ترک بخاری (المتوفی سنہ ۹۹۰ھ) کی یہ بڑے خدا رسیدہ اور صاحبِ حال بزرگ تھے، خیّام کے متعلق اکبر کا یہ حال تھا کہ وہ کہا کرتا تھا،

"باید کہ پس از ہر غزلِ حافظ، رُباعیِ عمر خیام بر نویسند، ورنہ خواندنِ آن حکمِ شراب بے گزک است[۱]"

[۱] آئین اکبری جلد ۳ ص۱۸۶ (نولکشور)

دوسری طرف اُن بزرگ کا یہ حال تھا کہ محدّث دہلوی فرماتے ہین کہ جب کبھی اُن کے سامنے خیام کی یہ رُباعی پڑھی گئی، رو پڑے، اور حال طاری ہوگیا،

" نقیر را یاد نیست کہ این رُباعیِ خیام را پیشِ ایشان خوانده باشیم و ایشان را گریہ و حال دست ندادہ باشد، اگر خود در یک روز دہ بار بخوانم[۱]"

این کوزه چو من عاشقِ زارے بوده است   دربندِ سرِ زلفِ نگارے بوده است

این دست کہ در گردنِ او می بینی   دستی است کہ در گردنِ یارے بوده است"

اس سے بھی تین سو برس پیشتر سلطان علاء الدین خلجی کے زمانہ مین مشہور مجذوب خواجہ کڑک المتوفی ؁ کڑا الہ آباد مین رہتے تھے، اُن کے ملفوظات ؁ مین ملفوظ اسرار المخدومین کے نام سے لکھے گئے ہین، اور ؁ ۱۸۹۳ء مین مطبع نسیم ہند فتحپور مین یہ کتاب چھپی ہے، خواجہ کو وجد و سماع کا شغل تھا، اور بظاہر بادۂ ناب کی سرمستی رہتی تھی، لیکن بہ باطن وہ کسی اور شراب کے متوالے تھے، اُن کی زبان سے بکثرت رُباعیان سنی جاتی تھین، جنمین تعجب ہوتا ہے کہ خیام کی بھی بعض رباعیان ملتی ہین، ملفوظات مین ہے،

"آوردہ اند کہ روزے خدمتِ خواجہ کڑک قدس سرہ نشستہ بودند، و مردے شراب پیش آوردہ داشت، خواجہ آغاز کرد کہ امروز شراب را فرمان نیست کہ بخورم، شراب شادی و شربتِ قربت برد، امروز این کار بکن کہ تو بخور، برو و خود را خوش دار و بشنو کڑک پای بند بیچارہ چہ می گوید،

---

[۱] اخبار الاخیار شیخ عبدالحق دہلوی تکملہ در آخر کتاب)

آوندِ شرابِ ما شکستی یارب | برمن درِ عیش را ببستی یارب
بر خاک بریختی مئے ناب مرا | خاکم بدہن مگر تو مستی یارب

ایک اور واقعہ لکھا ہے کہ خواجہ ایک کلال کی دوکان پر گئے، اس نے خواجہ (صدا۵) کی ایک کرامت دیکھی، خواجہ نے اُس کو پیالہ بھر کر دیا، تو شراب کے بجائے گلاب کی بو اُس سے آرہی تھی، اُس وقت اس نے خواجہ کے پانون چوم لئے، خواجہ فرمود بشنو کرک چہ می گوید،

یکدست بمصحف و دگر دست بجام | گہ نزدِ حلال ایم گہ نزدِ حرام
مائیم درین گنبد نہ پختہ نہ خام | نے کافرِ مطلق نہ مسلمان تمام

(ص۱۰۳)

جعلی خیّام

اوپر کے صفحات مین خیام کی شکل و صورت اور خط و خال کی جو مستند تصویرین ہم نے ناظرین کو دکھائی ہین، اُن کے دیکھنے سے حکیم صوفی خیام کو پہچان لینا کوئی مشکل نہین ہے، اس حکیم صوفی" خیام کی عجیب و غریب شخصیت غالباً صوفیون اور رندون دونون کے لیے دلچسپی کا سامان رکھتی تھی، اس لئے دونون کو اپنا فریفتہ بناتی تھی، ع

برنگ اربابِ ظاہر را، بہ بو اربابِ معنی را

اس لیے اُس کو دونون نے اپنی اپنی جماعت مین شامل کرنا چاہا، خالص صوفیون نے اربابِ تصوّف کے حلقہ مین اور رندون نے اپنی طرب و مستی کی بزمِ رندانہ مین، چنانچہ خیام کے غیر مستند واقعاتِ زندگی مین اسکی یہ دونون صورتین نظر آتی ہین،

مذہبی صوفی خیام | حکیم خیام کو مذہبی "صوفی خیام" بنانے کی کوشش غالباً اُس کی وفات کے چالیس پچاس برس بعد شروع ہوگئی تھی، چنانچہ عماد کاتب کی خریدہ یا قفطی کی تاریخ الحکما مین مذکور ہے کہ متاخرین صوفیہ اُس کے اشعار کو تصوف کا جامہ پہنانے لگے،

عالی رومی نے ۱۰۰۲ھ مین خیام کے حالات مین کسی دوسری کتاب سے یہ نقل کیا ہی

کہ خیام شروع مین رند مست لاابالی تھا، بالآخر اُس نے توبہ کی، اور بخارا مین امام بخاری کے مزار پر قیام کیا، اور وہین اُس پر جذب کی کیفیت طاری ہوئی، بارہ روز تک اس پر یہ کیفیت طاری رہی، دوڑتا تھا، بھاگتا تھا، اور اُس کی زبان پر یہ رباعی تھی،

گر گوہر طاعتت نہ سفتم ہرگز   وز گرد گنہ ذرہ نرفتم ہرگز
نومید نیم ز بارگاہِ کرمت   زیرا کہ یکے را دو نگفتم ہرگز

اسی حالت مین پنجشنبہ کے دن ۱۲ محرم الحرام ۵۵۵ھ مین وہک نام ایک مقام مین جو استراباد مین ہے، ۵۲ برس کی عمر مین وفات پائی،

عالی کی اصل عبارت یہ ہے،

"در آخر حال مولٰنا حکیم میان بخارا ارتحال کردے، در مزار امام اسمٰعیل بخاری کہ جامع الصحیح بزرگوار بودی بحکیم جذبہ رسید، دوازدہ شبانروز در کوہ وصحرا دویدے، بغیر ازین رباعی تکلم نہ فرمودے،

گر گوہر طاعتت نسفتم ہرگز   وز گرد گنہ ذرہ نرفتم ہرگز
نومید نیم ز بارگاہِ کرمت   زیرا کہ یکے را دو نگفتم ہرگز

برین حالت یوم الخمیس از ایام، دوازدہم محرم الحرام لسنۃ خمس وخمسین وخمسمایہ از بلوکات استراباد دہک نام بخجستہ منزل ومقام بعمر پنجاہ ودو سال از دنیا برفت، رحمہ اللہ تعالیٰ واسکنہ فی الجنۃ الاعلیٰ"

کاش کہ یہ تاریخ سچی ہوتی،

یہ مشہور کہانی بھی اسی سلسلہ مین ہے کہ خیام کو مرنے کے بعد اُس کی ماں نے جو اپنے

بیٹے کی نجات کے لیے متفکر تھی، اور بار بار یہ دعا مانگتی تھی، کہ خداوندا! بر عمر رحمت کن، یہ خواب دیکھا کہ عمر خیام خفا ہو کر اُس سے کہہ رہا ہے،

اے سوختہ، سوختہ، سوختنی | وے آتشِ دوزخ زتو افروختنی
تا کے گوئی بر عمر رحمت کن | حق را تو کجا و رحمت آموختنی

چون بیدار شدم این رباعی بخاطرِ من بود، امید دارم کہ گوئی مغفرتِ الٰہی بصولجانِ ہمّتِ نامتناہی دران عالم بربود،،

رندِ لا ابالی خیامؔ دوسرا نقشہ یہ ہے کہ خیام ایک رندِ لا ابالی تھا، شب و روز مست و سرشار پڑا رہتا تھا، ادھر اُدھر کچھ پیالے، صراحیان اور شراب کے ٹوٹے پھوٹے برتن ہین اور وہ اس عالمِ خمار مین جو کچھ بک جاتا ہے، وہ رباعی بنجاتی ہے،

مشہور ہے کہ ایک دفعہ اُس کی شراب کی صراحی اُس کے ہاتھ سے چھوٹ کر گر پڑی، اور ٹوٹ گئی، ترنگ کے عالم مین وہ اُس کو بھی خدا ہی کا فعل سمجھا اور یہ رُباعی کہی[۲]،

ابریقِ مے، مرا شکستی ربّی | بر من درِ عیش را بہ بستی ربّی
بر خاک فگندی مے گلگون را | خاکم بدہن مگر تو مستی ربّی

دوسرا قصہ ہے:۔

"دیگر این قضیہ مشہور است کہ در بلخ پیش حکیم عیاش ظرفے پر از مے تلخ بودے، ناگہان محتسب بر آن دیار رسیدے، و بشکستن آن ظرف خوشگوار شکست خاطرِ حکیم روا دیدے، اتفاقاً بقدرت

---

[۱] یہ رباعی خیام کے تمام بڑے مجموعون مین مذکور ہے[۲] شعر العجم جلد اول ص ۲۳۸،

خدای یکتا پائے محتسب بچاہ پوشیدہ وہان رسیدے، جان خود بمالک سپردے، وبدرک اسفل غلطیدے، حضرت حکمت مآبی مسرت وشکر آن بپرداختہ، زسر کرامت خود نقاب انداختہ، این رباعی[۱] را فرمودے،

از دیر برون آمدہ ناپاک تنی وزدود جہنم زنش پیر ہنے

بشکست صراحیم کہ عمرش کم باد آنگہ چہ مے لطیف مردی ومنے

انتہا یہ ہے کہ انھین رباعیات کو دیکھکر تذکرۂ مخزن الغرائب کے مصنف احمد علی سندیلوی نے جنھون نے ۱۲۱۸ھ مین اپنا یہ تذکرہ لکھا ہے، خیام کے حال مین یہ لکھدیا ہے،

"واکثر رباعیاتش درصفت شراب واقع شدہ، گویند شارب خمر بودہ[۲]"،

حالانکہ یہ بے ثبوت بات ہے، دراصل خیام کے متعلق اس قسم کے اکثر قصّے رباعیات کے ظاہری معنون کو پیش نظر رکھکر گھڑ لیے گئے ہین،

تناسخ کا قائل خیام

مثلاً تاریخ الفی اور مخزن الغرائب سندیلوی مین ہے کہ خیام تناسخ کا قائل تھا، اور اس پر ایک قصہ گھڑ لیا کہ نیشاپور مین ایک پرانے مدرسہ کی تعمیر ہورہی تھی، اُس کے لیے گدھون پر لدلد کر اینٹین آرہی تھین، ایک گدھے کو ہر چند مدرسہ کے صحن مین لیجانا چاہتے تھے وہ جاتا نہ تھا، اتنے مین خیام اپنے چند طلبہ کے ساتھ اودھر سے گذرا تو اس منظر کو دیکھکر کھڑا ہوگیا، اور مسکرا کر گدھے کی طرف دیکھکر یہ رباعی پڑھی،

ای رفتی و باز آمدہ بل ہم گشتہ نامت زمیان نامہا گم گشتہ

---

[۱] ربیع المرسوم عالی رومی، نسخۂ قلمی دار المصنفین ص ۱۵، [۲] تذکرۂ مخزن الغرائب سندیلوی نسخۂ دار المصنفین ص ۱۲۳،

ناخن ہمہ جمع آمدہ و سم گشتہ — ریش از پس کون برآمدہ دم گشتہ

گدہا اندر داخل ہوگیا، خیام سے پوچھا گیا کہ واقعہ کیا تھا، اس نے کہا، اس گدہے کی روح پہلے جنم مین اس مدرسہ کی مدرس تھی، مرکر مدرسہ کے چکر سے نجات پائی تھی، اُس کو اب اس مین جاتے ہوے ڈر معلوم ہوتا تھا، جب اُس کو اس رباعی کے سننے سے معلوم ہوگیا کہ یارون نے اُس کو تاڑ لیا، تو اندر چلا گیا،

اس قصہ کی حیثیت ایک لطیفہ سے زیادہ نہین، اس پر یہ فلسفیانہ عمارت کھڑی کیگئی کہ "وے مذہب تناسخ داشتہ[1]" حالانکہ وہ خود کہتا ہے[2]،

ای آنکہ نتیجۂ چہار و ہفتی — وز ہفت و چہار دائم اندر تفتی

می خور کہ ہزار بارہ بیشت گفتم — بازآمدنت نیست چو رفتی رفتی

این عقل کہ در رہِ سعادت پوید — روزی صد بار خود ترا می گوید

دریاب تو این یکدمہ وقتت کہ نۂ — آن ترہ کہ بدروند و دیگر روید[3]

زان پیش کہ بر سرت شبیخون آرند — فرمای کہ تا بادۂ گلگون آرند

تو زر نۂ ای غافلِ نادان کہ ترا — در خاک نہند و باز بیرون آرند

خدا کا منکر خیام: دبستان المذاہب کے مصنف نے جو ۱۰۵۰ھ مین موجود تھا، اور دارا شکوہ کا معاصر تھا، اُس نے دبستان مین پارسیون کے ایک فرقہ سمرادیان کا ذکر کیا ہے، جو

---

[1] تاریخ الفی دیکھو مظفریہ ص ۳۴۷ و مخزن الغرائب ص ۱۲۲ دار المصنفین، [2] بدر جاجرمی کی اُن تیرہ رباعیون مین سے جو ۱۴۱ھ مین خیام کے نام سے منقول ہین، دیکھو نسخہ مطبوعہ کاویانی ص ۱۹۷، [3] نسخہ بوڈلین،

تمام موجودات کیساتھ خدا کو بھی "وہم" قرار دیتے تھے، اور سلطان محمود غزنوی کے زمانہ سے مسلمانون کے لباس مین رہتے تھے، اس ضمن مین وہ کہتا ہو کہ خیام کی یہ رباعی اسکی شہادت ہے[1]

من الاستشہاد حکیم عمر خیام

صانع بجہانِ کہنہ ہمچون ظرفیست | آبی است بمعنی و بظاہر برفیست
بازیچۂ کفر و دین بطفلان بسپار | بگذر ز مقامے کہ خدا ہم حرفیست

جس نے خیام کی تصنیفات پڑھی ہین، وہ ایک لمحہ کے لیے بھی اس الزام کو قبول کرسکتا ہے؟ پھر یہ رباعی بھی خیام کے متداول مجموعون مین نظر نہین آتی، بلکہ اس کے برخلاف اس کی تمام کتابین، حق تعالی کے ذکر و حمد سے لبریز ہین، اسکی رباعیات کے جس قدر نسخے ملتے ہین، سب مین اس کے الٰہیات کے بیشتر مضامین مشترک ہین، چنانچہ ذیل کی رباعیان اس کے مختلف نسخون مین موجود ہین، ان مین گو بعض رباعیون کی نسبت دوسرون کی طرف بھی کیگئی ہے، تاہم اُس کا مرکزی خیال اس باب مین اتنا صاف ہے کہ تارون کے بدلنے سے آواز مین کوئی فرق نہین پیدا ہوتا،

خدا کے وجود، اور اسکی ذات و صفات کے متعلق خیام کے خیالات کی تفصیل اس کے رسالۂ کون کے تبصرہ، اور اُس کے مشرب و مسلک کے بیان مین گذر چکی ہے، جو خیالات وہان اُسکی عربی نثر مین ہین، وہی یہان فارسی نظم اور شاعرانہ طرز ادا مین ہین، ان کے جلی عنوانات حسب ذیل ہین،

[1] دبستان المذاہب مطبوعۂ بمبئی صہ ۵۹

۱- اللہ تعالیٰ خیر محض، اور سراپا رحمت ہے،

۲- بندون کے تمام کام اُس کی قضا اور تقدیر سے ہین، جنمین بندے سراسر مجبور اور معذور ہین،

۳- اللہ تعالیٰ اپنے گنہگار بندون کو بھی اپنی رحمت سے سرفراز فرمائیگا،

۴- بندون کی گنہگاری اسی لیے ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت و شفقت اور جود و کرم کے جلوے دکھائے،

ان چند خیالات کو سامنے رکھکر اسکی ان رباعیون پر جو اس کے مختلف نسخون کا انتخاب ہین، ایک نظر ڈالو اور دیکھو کہ ان مین سے ہر رباعی سے انھین مضامین مین سے کوئی نہ کوئی مضمون تراوش کر رہا ہے یا نہین، یہی سبب ہے کہ اسکی مناجاتون سے خاص ذوق اور اثر کا قطرۂ حیات ٹپکتا ہے،

ساقی قدحے کہ کارسازست خدا	۱	وز رحمتِ خود بندہ نوازست خدا
می خور بہ بہار، بار طاعت مفروش		کز طاعتِ خلق بے نیازست خدا
خیام ز بہر گنہ این ماتم چیست	۲	در خوردنِ غم فائدہ بیش و کم چیست
آنراکہ گنہ نکرد غفران نبود		غفران ز برای گنہ آمد غم چیست
آباد خرابات ز می خوردنِ ماست	۳	خونِ دو ہزار توبہ در گردنِ ماست
گر من نکنم گناہ، رحمت چہ کند		آرایشِ رحمت از گنہ کردنِ ماست
جز حق حکمی کہ حکم را شاید نیست	۴	ہستی کہ از حکمِ او برون آید نیست

هر چیز که هست آنچنان می باید　　آن چیز که آن چنان نمی باید نیست

یارب تو کریمی و کریمی کرم است　۵　عاصی ز چه رو برون ز باغ ارم است

با طاعتم ار ببخشی آن نیست کرم　　با معصیتم اگر ببخشی کرم است

من بندهٔ عاصیم رضای تو کجاست　۶　تاریک دلم نور و صفای تو کجاست

ما را تو بهشت اگر به طاعت بخشی　　آن مزد بود لطف و عطای تو کجاست

در ملک تو از طاعت من هیچ فزود　۷　وز معصیتی که رفت نقصانی بود

بگذار و بگیر زانکه معلومم شد　　گیرندهٔ دیری و گذارندهٔ زود

سترت همه دانای فلک می دانند　۸　کو موی بموی و رگ برگ می دانند

گیرم که بزرق خلق را بفریبی　　با او چکنی که یک بیک می داند

گویند بحشر گفتگو خواهد شد　۹　وان یار عزیز تندخو خواهد شد

از خیر محض جز نکوئی ناید　　خوش باش که عاقبت نکو خواهد شد

گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز　۱۰　ور گرد گنه ز رخ نرفتم هرگز

نومیدیم ز بارگاه کرمت　　زیرا که یکی را دو نگفتم هرگز

با تو بخرابات اگر گویم راز　۱۱　به زانکه بمحراب کنم بی تو نماز

ای اول و آخر همه خلقان توئی　　خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز

ای واقف اسرار ضمیر همه کس　۱۲　در حالت عجز دستگیر همه کس

یارب تو مرا توبه ده و عذر پذیر　　ای توبه ده و عذر پذیر همه کس

یک یک هنرم بین و گنه ده بخش ۱۳ هر جرم که رفته است تو لله بخش
از باد هوا آتش کینه مفروز ما را تو بتربت رسول الله بخش

می خور که نه علم دست گیرد نه عمل ۱۴ الاکرم و رحمت حق عزّ و جل
آن طائفه که از خری می نخورند از جملهٔ انعام شمار بل هُم اضلّ

از خالق کردگار و ز ربّ رحیم ۱۵ نومید مشو بجرم و عصیان عظیم
گر مست و خراب بوده باشی امروز فردا بخشد باستخوانهای رمیم

گر من گنه روی زمین کردستم ۱۶ عفو تو امید ست بگیرد دستم
گفتی که بروز عجز دستت گیرم عاجز تر ازین مخواه کاکنون هستم

یارب من اگر گناه بیحد کردم ۱۷ بر جان و جوانی و تن خود کردم
چون بر کرمت وثوق کلی دارم برگشتم و توبه کردم و بد کردم

با رحمت تو من از گنه نندیشم ۱۸ با توشهٔ تو ز رنج ره نندیشم
گر لطف توام سفید رو انگیزد یکذرّه ز نامهٔ سیه نندیشم

یارب بدل اسیر من رحمت کن ۱۹ بر سینهٔ غم پذیر من رحمت کن
بر پای خرابات رو من بخشای بر دست پیاله گیر من رحمت کن

احوال جهان بر دلم آسان میکن ۲۰ وافعال بدم ز خلق پنهان میکن
امروز خوشم بدار و فردا با من آنچ از کرم تو می سزد آن می کن

ای آنکه پدید گشتم از قدرت تو ۲۱ پرورده شدم بناز در نعمت تو

صد سال بامتحان گنه خواہم کرد
تا جُرم من است بیش یا رحمتِ تو

ناکردہ گناہ درجہان کیست بگو ۲۲ آنکس کہ گنہ نکرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مکافات دہی
پس فرق میانِ من و تو چیست بگو

فریاد کہ عمر رفت بر بیہودہ ۲۳ ہم لقمہ حرام و نفسِ ما آلودہ
فرمودۂ ناکردہ سیہ رویم کرد
فریاد ز کردہاے نافرمودہ

مائیم بلطفِ حق تولّا کردہ ۲۴ وز طاعت و معصیت تبرّا کردہ
آنجا کہ عنایتِ تو باشد، باشد
ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

سازندۂ کارِ مردۂ و زندہ توئی ۲۵ دارندۂ این چرخِ پراگندہ توئی
من گرچہ بدم صاحب این بندہ توئی
کس راچہ گنہ کہ آفرینندہ توئی

یکشائی درے کہ درکشایندہ توئی ۲۶ بنمائی رہی کہ رہ نمایندہ توئی
من دست بہیچ دستگیری ندہم
کایشان ہمہ فانیند و پایندہ توئی

ای سوختۂ! سوختنی، سوختنی ۲۷ وی آتشِ دوزخ از تو افروختنی
تاکے گوی کہ بر عمر رحمت کن
حق را تو کجا برحمت آموختنی

ان ستائیس رُباعیون مین سے اگر آدھی بھی ایسی ہین، تو دبستان المذاہب کے الزام کی تردید کے لیے وہ کافی سے زیادہ ہین،

مجموعة الرسائل

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

عنى بجمعها وضبطها وتصحيحها

السيد سليمان الندوي

عميد دار المصنفين باعظم كره

بالهند

طبعت

بمطبعة معارف لدار المصنفين باعظم گره

بالهند

سنة ١٩٣٢ء

فهرس المجموعة

(١)

رسالة الكون والتكليف

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجناها من مجموعة الرسائل المسماة جامع البدائع المطبوعة بمطبعة السعادة
بمصر، باعتناء محى الدين صبرى الكردى شيخ المقرأ بسلطان قلاوون بمصر، سنة ١٣٣٠ﻫ
وفيها، ارسالة فلسفية لعدة حكماء الاسلام، ومنها ثلاث رسائل للحكيم عمر بن ابراهيم
الخيامى، واصول هذه الرسائل كما قال ناشرها موجودة فى مكتبة سعادة نور الدين بك مصطفى
صهر صاحب السعادة عبد الحليم پاشا عاصم، وهى مكتوبة بعام سنة ٦٩٩ﻫ بخط احد مجيدى
خطاطى ذلك القرن وهو المدعو بابن العلاء ولم يسم الناسخ او الطابع الرسالة الاولى
الا ان قال فيها انها "جواب السيد الاجل . . . . . . ابو الفتح عمر بن ابراهيم الخيمى عن كتاب القاضى
. . . . يسأله فيه عن حكمة الخالق فى خلق العالم خصوصاً الانسان، وتكليف الناس
بالعبادات" وقال فى الثانية "جواب السيد الاجل . . . . عمر بن ابراهيم الخيام عن ثلاث مسائل
سئل عنها" وسمى الرسالة الثالثة بالضياء العقلى فى موضوع العلم الكلى"

وقد كان الناسخ او الناشر فرّق الرسالة المتصلة الاجزاء فرقتين، وفصلهما بمقدمات تبعد احديهما عن اُخريها، وظن الاولى والثانية رسالتين متفرقتين لاصلة بينهما ولعمرك انهما رسالتان مرتبطتان اجاب في اوليهما عن سرّ الكون وخلق الله العالم وسرّ تكليفه تعالى الانسان بالشرع والدين، وسرّ التضادّ في العالم، فاورد عليه السائل شبهات و زاد فسأل رأيه عن الجبر والبقاء فكشف عنها في رسالته الثانية وهما الرسالة التي سماها الاوّلون رسالة الكون والتكليف،

والرسالة الثالثة منها رسالة الوجود له في العربية، وله رسالة عربية اخرى في الوجود سماها بعضهم رسالة الاوصاف للموصوفات، ورسالة ثالثة سمّوها رسالة كليات الوجود، وهي بالفارسية،

ثم الرسائل الثلاث المطبوعة للخيامي كانت منغمسة في رسائل جمة لغيره، وسُميت المجموعة جامع البدائع، فلم يهتد اليها الارجال قليلون من محبي العلم، فلذلك احببنا ان نفرد هذه الرسائل الثلاث المطبوعة التي للخيام عن الرسائل التي هي لغيره، ونسميها بما سماها الاوّلون، ونحذف عنها المقدمات التي زادها الناسخ او الناشر ليرتفع منها الحجاب، وتقع عند من يعرف قدر صاحبها موقع الاعجاب، وتكون رسائله كلها مجموعة في دفتر، ومنتظمة في سلك لينتفع بها اولو الالباب،

«س»

بسم الله الرحمن الرحيم

جواب ابي الفتح عمر بن ابراهيم الخيامي

عن

كتاب القاضي الامام ابي نصر محمد بن عبد الرحيم النسوي تلميذ الشيخ الرئيس يسأله فيه عن حكمة الخالق في خلق العالم، خصوصاً الانسان، وتكليف الناس بالعبادات

الحمد لله ولي الرحمة والانعام، والسلام على عباده الذين اصطفى، خصوصاً سيد الانبياء محمد وآله الطاهرين، كتب ابو نصر محمد بن عبد الرحيم النسوي وهو الامام القاضي بنواحي فارس سنة ثلاث وسبعين واربعمائة الى السيد الاجل حجة الحق فيلسوف العالم نصرة الدين سيد حكماء المشرق والمغرب أبي الفتح عمر بن ابراهيم الخيامي قدس الله نفسه رسالة منطوية على المباحثة عن حكمة الله تبارك وتعالى في خلق العالم وخصوصا الانسان وتكليف الناس بالعبادات وضمنها أبياتاً كثيرة لم يحفظ منها الا هذه الابيات؛

ان كنت ترعين يا ريح الصبا ذممي ... فاقرى السلام على العلامة الخيمي

بوسي لديه تراب الارض خاضعة ... خضوع من يجتدي جدوى من الحكم

فهو الحكيم الّذى تسق سحائبُهُ ماء الحياة رفات الاعظم الرمم
عن حكمة الكون والتكليف يأت بما تغنى براهينه عن أن يقال لم

(فأجابه بهذه الرّسالة)

انّ علمك، ايها الأخ الرئيس الفاضل الاوحد الكامل أطال الله بقاك، وأدام عمرك وعلاك، وحرس عن المكاره والغير فناك، اوفر من علوم أقرانى، وفضلك أغزر من فضلهم، ونفسك أزكى من نفوسهم، فأنت اذاً اعرف منهم بأن مسألتى الكون والتكليف من المسائل المعتاصة المتعذر حلها على اكثر الناظرين فيها والباحثين عنها، وان كل واحدة منها منقسمة الى عدة أقسام، كل قسم منها مفتقر الى عدة ضروب من المقاييس الوعرة المبنية على اصناف من القضايا المختلف فيها بين أهل النظر، وان هاتين المسألتين من أواخر العلم الاعلى والحكمة الاولى، وان آراء المتكلمين فيهما متباينة جداً، واذا كان الامر كذلك فبالحرى أن يكون الكلام فيهما صعباً جداً الا أنك شرفتنى بالمباحثة عنهما والمحاورة فيهما، لذا لم أجد بداً من ان اسلك فى تعديد أقسامهما واستيفاء اصنافهما، وتبيين جمل براهينهما بحسب ما انتهى اليه بحثى وبحث من تقدمنى من معلمىّ على سبيل الايجاز والاختصار، لضيق الوقت، وعدم احتمال البسط والتطويل، والاطناب والتفصيل، ولمعرفتى بان ذكاءك وحدسك حرس الله مجدك يكتفيان من الكثير بالقليل وبالاشارة عن العبارة، ويكون كلامى فيهما كلام المستفيد لا المفيد، والمتعلم لا المعلم، استرواحاً الى ما يصدر عن جنابك الشريف، واغترافاً من

بحرك الزاخر، دام الله فضلك ولا اعدمنا ظلك، واعتصم بفضل التوفيق من الله تعالى
انه ولى كل خير ومفيض كل عدل،

(المطالب الحقيقية الذاتية المستعملة فى صناعة الحكمة ثلاثة وهى امهات المطالب الاخر)

احدها، مطلب هل هو، وهو السؤال عن انية الشئ وثبوته كقولنا هل العقل موجود أم لا فيكون الجواب بنعم أو لا،

والثانى، مطلب ما هو، وهو السؤال عن حقيقة الشئ وماهيته كقولنا ما حقيقة العقل فيكون الجواب عنه اما تحديدا أو ترسيما واما تشريحا وتبيينا للاسم، ولا يكون هذا المطلب حاصرا لجواب المجيب بين طرفى النفى والاثبات، بل يكون الجواب الى المجيب ان ياتى بما يشاء مما يراه حدا لذلك الشئ أو معرفا له،

والثالث، مطلب لم، وهو السؤال عن السبب الذى لاجله وجد الشئ ولولاه لما وجد ذلك الشئ كقولنا لم العقل موجود، وهذا المطلب أيضا لا يكون حاصرا الجواب المجيب بين طرفى النقيض بل يفوض اليه الجواب من غير أن يتعرض لشئ من أجزاء جوابه المسئول عن لميته اللهم الا فى السؤال الثانى وبين مطلب ما ومطلب لم مناسبات قد استوفى الكلام عليها فى كتاب البرهان من كتب المنطق،

وكل واحد من هذه المطالب منقسم الى أقسام شتى لا حاجة بنا الى ذكرها فى مطلوبنا هذا الا أن مطلب ما ينقسم بحسب القسمة الاولى الى قسمين لا بد من ذكرهما

لاختلاف وقع لاصحاب الصناعة فيه (فى هذا المطلب)،

أحدهما، مطلب ما الحقيقى؛ وهو الباحث عن حقيقة الشئ، وهذا متأخر عن مطلب هل فى الترتيب لانا مالم نعرف ان الشئ موجود ثابت لم يمكنا أن نحقق ذاته، اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيق،

والثانى، مطلب ما الرسمى؛ وهو الباحث عن شرح الاسم المطلق على الشئ، وهذا متقدم على مطلب هل فى الترتيب لانا مالم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود أم لا لم يمكنا ان نحكم عليه بنفى ولا اثبات فيجب أن يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب هل. ولما لم يتفطن جماعة من المنطقيين لقسمى ما تبلبلوا وتحيروا فذهب بعضهم الى ان مطلب ما متأخر عن مطلب هل، وأراد به القسم الحقيق، وذهب بعضهم الى أنه متقدم، وأراد به القسم الشارح، واما مطلب لم فهو متأخر عن المطلبين الآخرين لانا مالم نعرف حقيقة الشئ وانيته لم يمكنا ان نعرف السبب الذى لاجله وجد ذلك الشئ. وههنا مطالب اخرى مثل أى وكيف وكم ومتى وأين وهى عرضية باحثة عن حقيقة الاعراض الطارئة على الشئ واثباتها له فهى اذن بالحقيقة عند التفتيش الشافى داخلة تحت المطالب الذاتية الحقيقية ولا حاجة بنا الى ذكرها، وليس يخلو موجود عن هلية ما أى انية وثبوت، فان الخالى عن الانية والثبوت يكون معدوما وقد فرضناه موجودًا وهذا محال، وكذلك ليس يخلو عن حقيقة وماهية بها تعين وتميز عن غيره، اذ الخالى عن التعين والتميز عن غيره يكون معدوما وقد فرضناه موجودا هذا محال، وقد يكون من الموجودات

ماهو خال عن اللمية، وهو الاشياء الواجبة التي لايمكن ان لاتكون موجودة وان فرضت غير موجودة لزم منه محال، والشئ الذى يكون بالحقيقة على هذه الصفة لايكون له سبب ولمية فيكون اذن واجب الوجود بذاته، وهو الواحد الحى القيوم الذى عنه الوجود لكل موجود وبجوده وحكمته فاض كل خير وعدل جل جلاله وتقدست أسماءه، وهذه مسئلة مفروغ عنها فى مطلوبنا هذا، وأنت اذا أمعنت النظر فى جميع الموجودات ولمياتها ادّاک النظر الى أن تحقق أن لميات جميع الاشياء منتهية الى لميات وعلل واسباب لالمية لها ولا علل ولا اسباب، برهان ذلك اذا قيل لم (اب) قلنا لانه (ج) واذا قيل لم (اح) قلنا لانه (ء) واذا قيل لم (اء) قلنا لانه (ه) وهكذا أفلا بد من ان ينتهى بنا البحث عن العلل الى علة لاعلة لها، والا فيلزم فيها التسلسل او الدور، وهما محالان، فقد صح أن جميع علل الموجودات تنتهى الى سبب لاسبب له، وقد تبين فى العلم الالهى ان السبب الذى لاسبب له هو واجب الوجود بذاته، و واحد من جميع جهاته، وبرئ من جميع انحاء النقص، واليه تنتهى جميع الاشياء، وعنه توجد، فتبين ان سوال اللم لا يعترض على كل موجود بل على موجودات اذا فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال، واما على الموجود الواجب الواحد فلا،

واذ قد منا وتكلمنا فيها على سبيل الاختصار فلنرجع الى الغرض المقصود نحوه وهو الكلام فى الكون والتكليف، فنقول:-

ان لفظة الكون تقع على عدة معان باشتراک الاسم فلنلغ الخارج عن الغرض ونقول، ان الكون المقول فى هذا الموضع هو وجود الاشياء الممكنة الوجود التى ان فرضت غير

موجودة لم يلزم منه محال، واما مطلب هل فيه مثل قول القائل الموجودات التی هی علی الصفة المذکورة حاصلة ام لا فیکون الجواب عنه بنعم، فان طالبنا بالبرهان علی حصول هذه الموجودات فان ذلك ظاهر جداً اغنینا الحس والمشاهدات الضروریة والقضایا العقلیة عن الاستدلال علیه بشئ آخر غیرها اذ جمیع الموجودات والصفات التی قبلنا هی من هذا القبیل لان أبداننا واحوالنا مسبوقة بالعدم، واما لمیة الکون المطلق وهو فیضان هذه الموجودات منتظمة فی ترتیب السلسلة النازلة من عند المبدأ الاول الحق عزوجل طولا وعرضا فهی جود الحق المحض التام الذی یفیض عنه کل ممکن، فجود الباری تعالی سبب هذه الموجودات فان طولبنا بالجواب عن لمیة جوده قلنا لا لمیة له لانه واجب کما ان ذات واجب الوجود لا لمیة له فکذلك جوده وجمیع اوصافه لا لمیة لها، وقد تتشعب من هذا القبیل مسألة هی اهم المسائل واصعبها فی هذا الباب، وهی فی تفاوت هذه الموجودات فی الشرف، فاعلم ان هذه مسألة قد تحیر فیها أکثر الناس حتی لا یکاد یوجد عاقل الا ویعتریه فی هذا الباب تحیر ولعلی ومعلمی افضل المتأخرین الشیخ الرئیس اباعلی الحسین بن عبد الله بن سینا البخاری اعلی الله درجته قد امعنا النظر فیها وانتهی بنا البحث الی ما قنعت به نفوسنا، اما لضعف نفوسنا القانعة بالشئ الرکیك الباطل المزخرف الظاهر، واما لقوة الکلام فی نفسه وکونه بحیث یجب ان یقنع به، وسنأتی بطرف من ذالک علی سبیل الرمز، فنقول ان البرهان الحقیقی الیقینی قائم علی ان هذه الموجودات لم یبدعها الله تعالی معًا بل ابدعها نازلة من عنده فی سلسلة الترتیب فالمبدع الاول هو العقل المحض وهو اشرف الموجودات لقربه من المبدأ الاول الحق، ثم هکذا

ابدع الاشرف فالاشرف نازلاً الى الاخس فالاخس حتى بلغ فى الابداع الى اخس الموجودات، وهو طينة الكائنات الفاسدات. ثم ابتدأ الايجاد صاعداً عنها الى الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الانسان الذى هو اشرف الموجودات المركبة وآخر الموجودات فى عالم الكون والفساد فالاقرب منه فى المبدعات اشرفها والابعد من الطينة فى المركبات اشرفها وقد يتعالى جده تكوين هذه المركبات فى زمان ما لضرورة عدم اجتماع المتضادات بل المتقابلات فى شىء واحد فى زمان واحد من جهة واحدة معاً، فان قال قائل لم خلق المتضادات المتمانعة فى الوجود فيكون الجواب عنه ان الامساك عن الخير الكثير من جهة لزوم شر قليل اياه شر كثير، والحكمة الكلية الحقة والجود الكلى الحق اعطيا جميع الموجودات كمالها الذاتى لها من غير ان يبخس حظ واحد منها الا انها بحسب القرب والبعد متفاوتة فى الشرف، وذلك لا لبخل من جهة الحق عز وجل بل لاقتضاء الحكمة السرمدية ذلك - فهذه جمل وان اوردتها على سبيل اقتصاص مذهب قوم من الحكماء، فان تحقق اصولها بالبرهان يهديك سبيل تحقيقها باليقين.

واما مسألة التكليف، فلعلها اسهل من مسألة الكون، وانى اعرض عليك ما اعرفه فى ذلك مستفيداً، فاقول ان لفظة التكليف لا يبعد ان يكون لها معان مختلفة حسب الاصطلاحات والحكماء يريدون بها ما اذكره (التكليف) هو الامر الصادر عن الله تعالى، السائق للاشخاص الانسانية الى كمالاتهم المستعدة لهم فى حياتهم الاولى والاخرى، الرادع اياهم عن الظلم والجور وارتكاب القبائح واكتساب النقائص والانهماك فى متابعة القوى البدنية المانعة اياهم عن اتباع القوة العقلية، واما اهلية التكليف فانها مندرجة فى ضمن لميته، لان لمية

الاشياء تتضمن هليتها افقول فى لميته ان الله عزوجل خلق النوع الانسانى بحيث لا يمكن الا مكان الاكثرى ان تبقى اشخاصه ويحصل لهم كما لا تهم الا بالتعاضد والتعاون والترافد، لان غذائهم ولباسهم وكنهم مالم تكن مصنوعة، وهذا اكثر ما يحتاجون اليه فى التعيش لم يمكنهم الاستكمال وليس يمكن لواحد منهم ان يتولى بنفسه جميع ما يحتاج اليه من اصناف التعيش، فاضطروا الى ان يتولى كل منهم شيئًا مما يحتاجون اليه فى التعيش، فيفرغ صاحبه عن مهم تولاه بنفسه لا زدحمت على الواحد اشغال كثيرة، واذا كان الامر كذلك فبالواجب ان يضطروا الى سنة عادلة يتعاملون بها فيما بينهم، وتلك السنة انما تكون من عند واحد منهم يكون اقواهم عقلا وازكاهم نفسا لا يهمه من امور الدنيا الا الضروريات ومالا بد منه فى الحياة، وليس همه فيما يتوخاه الرئاسة أو التمكن من امر شهوانى اوغضبى بل يكون همه ابتغاء مرضات الله تعالىٰ فيما يامره به من ايراد السنة العادلة، لا يلتفت فيها الى عصبية، وتفضيل بعض على بعض، ويمضى حكم الشرع فيهم على سواء، فيكون هذا هو الحق الذى يفيض على نفسه من الوحى ومشاهدة الملكوت مما لا يفيض على نفس غيره ممن هو دونه فى المرتبة، ويكون متميزًا باستحقاق الطاعة، وذالك التميز انما يكون بمعجزات وآيات تدل على انها من عند ربه عزوجل، ثم من المعلوم ان اشخاص الناس متفاوتة فى قبول الخير والشر والرذائل والفضائل، وذلك بحسب امزجة ابدانهم وهيئات نفوسهم معًا، والاكثر من الناس يرون مالهم على غيرهم حقا واجبا ويبالغون فى استيفائهم ذلك، ولا يرون ما لغيرهم عليهم، ويرى كل واحد منهم نفسه افضل من نفوس كثير من الناس وأحق بالخير والرئاسة من غيرها فوجب ان يكون هذا الشارع مؤيدًا

مظفر لا يعجز عن امضاء حكم الشريعة فی جمهور الناس بعضهم بالوعظ و بعضهم بالبرهان والدليل وبعضهم بتاليف القلب والبدن وبعضهم بالتخويفات والانذارات وبعضهم بالزجر العنيف والقتال، ولاجل أن وجود مثل هذا النبی لا يتفق ان يكون فی كل زمان، وجب ان تبقى السنن المشروعة مدةً ماوهی الى الوقت المقدر فيه اضمحلالها، ولا يمكن استبقاء الشرائع والسنن العادلة الا بمايذكر الناس دائماصاحب الشرع، ففرضت عليهم العبادة المذكورة بصاحب الشرع والحق عزوجل، وكررت عليهم تلك حتى يستحكم التذكير بالتكرير المتواتر، ثم يحصل من تلق الاوامر والنواهی الالهية والنبوية بالطاعات ثلاث منافع،

احدها، ارتياض النفس بتعودها الامساک عن الشهوات وزمها عن القوة الغضبية المكدرة للقوة العقلية،

والثانية، تعويدها النظر فی الامور الالهية واحوال المعاد فی الآخرة لتجرها المواظبة على العبادات عن جانب الغرور الى جناب الحق والتفكر فی الملكوت، وتحرضها على تحقق وجود الحق الاول، اعنی الذی عنه وجود كل موجود، جل جلاله، وتقدست اسماؤه، ولا اله غيره، الذی فاضت الموجودات عنه منتظمة فی سلسلة الترتيب التی اقتضتها الحكمة الحقة بالبرهان المبنی على القياس المجرد عن اصناف التمويهات والمغالطات،

والثالثة، تذكيرهم الشارع الحق، وما اتی به من الآيات والانذارات ووعده ووعيده الممضی احكام السنة العادلة فيما بينهم، فيجری بينهم التعادل والترافد، ويبقى نظام العالم الذی اقتضته حكمة الباری جل وعلا على حاله، فهذه هی منافع التكليف ومنافع العبادات، ثم

زاد لمستعمليه الاجر والثواب فی الآخرة، فانظر الی حکمة الحق القیوم ثم الی رحمته تلحظ جنابا تبهرك عجائبه، هذا هو القدر النزر الذی لاح لی فی الحال فعرضته علی مجلسك الرفیع ایها الکامل الاوحد، لکی تسد خلله، وتصلح فاسده، وتعوضنی عنه ما اسکن الیه بلقائك الشریف وکلامك اللطیف، والله تعالی اعلم بالصواب،

والحمد لله أولا وآخرا وباطنا وظاهرا،

(٢)

تتمة رسالة الکون والتکلیف

الجواب عن ثلاث مسائل

ضرورة التضاد فی العالم، والجبر، والبقاء،

ظن الناشر الاول ان الرسالة الآتیة هی فی جواب سائل غیر السائل الاول، وهو ظن باطل لما تدل علیه هذه العبارة التی فی مبتدإ الرسالة الآتیة "فان مباحثته ایای عن مسئلة ضرورة التضاد رفعت من ذکری، وعظمت فی امری" وقد بحث الحکیم عن هذه المسئلة فی الرسالة المتقدمة التی اجاب فیها عما سأله القاضی النسوی عن مسئلتی الکون والتکلیف، فعلم بذلك ان السائل الاول وهو القاضی النسوی بعد ما اطلع علی ما اجاب به الحکیم فی الرسالة الاولی رد علیه ما قال فی ضرورة التضاد، ثم سأله عن مسئلتین اخرتین، وهما،

١- اى الفريقين من الجبرية والقدرية اقرب الى الصواب،

٢- البقاء امر زائد على الوجود ام لا،

فاجاب الحكيم فيما يلى عن هذه المسائل الثلاثة، فقال:-

"س"

ولعل فان مباحثته اياى عن مسألة ضرورة التضاد رفعت من ذكرى، وعظمت فى امرى واستوجبت لله تعالى خالص شكرى، اذ لم يخطر ببالى ان اسأل عن امثالها، خصوصًا على ذلك النمط هرد فابذ لك الشك القوى، وهو ان ضرورة التضاد ان كانت ممكنة الوجود كان لها علة، وتنتهى الى الواجب الوجود بذاته، وان كانت واجبة الوجود بذاتها كان فى واجب الوجود بذاته كثرة، وقد قام البرهان على ان واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، ثم ان كانت ممكنة كان سببها وموجدها هو لواجب الوجود الواحد، وقد قطعتم بان الشرور لا تفيض من عنده، فاقول فى الجواب،

ان الاوصاف للموصوفات على ضربين،

ضرب يقال له الذاتى، وهو الذى لا يمكن ان يتصور الموصوف الا ويتصور له ذلك الوصف اولاً، ويلزمه ان يكون للموصوف لا لعلة كالحيوانية للانسان، ويكون قبل الموصوف بالذات، اعنى ان يكون علة الموصوف لا معلوله كالحيوان للانسان والناطق له، وبالجملة جميع اجزاء الحد للمحدود واوصافٌ ذاتية، وهذه معان مفروغ عنها

وضرب يقال له العرضى، وهو الذى يكون بخلاف ما تقدم من انه يمكن أن يتصور

الموصوف ولا يتصور حصول ذلك الوصف له، ولا يكون ذلك الوصف علة للموصوف، ولا قبله في المرتبة والطبع،

وهذا الضرب ينقسم قسمين، فانه اما ان يكون لازما غير مفارق البتة ككون الانسان متفكرا ومتعجبا وضاحكا بالقوة، واما ان يكون مفارقا بالوهم لا بالوجود، ككون الغراب اسود، فان السواد يفارق الغراب في الوهم لا في الوجود، او مفارقا بالوهم والوجود جميعا، ككون الانسان كاتبا وفلاحا، فهذه هي الاقسام الاولية للاوصاف،

ثم اللوازم التي تلزم الموجودات لا تخلو من وجهين في القسمة الاولية العقلية، فانها اما ان تكون لازمة لها بواسطة وعلة، كلزوم الضاحك بالفعل للانسان، فانه يلزمه بسبب لزوم التعجب له، ثم ان كان لزوم التعجب بسبب آخر أيضا فذلك السبب الآخر اما ان يكون لازما واما ان يكون مفارقا، ومحال ان يكون الوصف المفارق سببا لوصف لازم، فبقي ان يكون ذلك السبب الآخر لازما أيضا فان كان لزوم ذلك السبب بسبب آخر عاد الكلام جذعا، فتكون هذه الاسباب اما متسلسلة الى ما لا نهاية له، والبرهان قائم على استحالته، واما دائرة اي المسبب سبب لسببه، وهذا اظهر استحالة، واما ان تكون في السببية منتهية الى سبب لا سبب له، فيكون ذلك السبب أي الوصف واجب الوجود لذلك الموصوف كالمتفكر للانسان مثلا،

واذ تقدم هذا وبان ان بعض الاوصاف واجب الوجود للموصوفات، فلنرجع الى مطلوبنا ونقول:-

ان الوجود أمر اعتباري ينطلق على معنيين على سبيل التشكيك، لا على سبيل التواطؤ الصرف،

ولا على سبيل الاشتراك الصرف، والفرق بين الاسامى الثلاثة ظاهر فى أوائل المنطق، وذانك المعنيان هما الكون فى الاعيان الذى اسم لوجود أحق به عند الجمهور، والثانى الوجود فى النفس كالتصورات الحسية والخيالية والوهمية والعقلية،

وهذا المعنى الثانى هو بعينه المعنى الاول، اذ المعانى المدركة المتصورة هى من حيث مدركة متصورة، موجودة فى الاعيان، اذ المدرك عين من الاعيان، والموجود فى عين من الاعيان موجود فى الاعيان، الا ان الشئ الذى هو المدرك المتصور مثاله ورسمه ونقشه، ربما يكون معدوما فى الاعيان كتعقلنا آدم، فان المعنى المعقول من آدم هو معنى موجود فى النفس وفى الاعيان، اذ النفس عين من الاعيان، ولكن آدم الذى هذا المعنى الموجود فى النفس مثاله ونقشه معدوم فى الاعيان - فهذا هو الفرق بين الوجودين، وتبين ان الفرق بينهما بالاحق والاولى والتقدم والتأخر الذى يسمى بالتشكيك لا بالمعنى الذى سمى الاشتراك،

وهذه المسألة وان كانت عميقة جدا، وتحتاج الى فضل تنقير فانها لا تخفى على فلان (هو السائل) واذا قيل ان صفة الحيوان موجودة للانسان، او كل مثلث فان زواياه الثلاث مساوية للقائمتين، فانما نعنى بهذا الوجود لا الوجود فى الاعيان، بل الوجود فى النفس، وذلك ان التصور العقلى لا يمكنه ان يتصور الانسان الا ويتصور معه انه حيوان، اذ حصول معنى الحيوان لمعنى الانسان امر ضرورى، وكذلك الفردية للثلاثة، لان الثلاثة لا يمكن ان تعقل وتتصور الا فردا، او كل ما لا يمكن ان يتصور ويعقل الا بصفة من الصفات فان تلك الصفة تكون واجبة له، اى تكون له لا بعلة فتكون واجبة الوجود له، فالفردية واجبة الوجود للثلاثة. والحيوانية

واجبة الوجود للانسان، وكذلك جميع الاوصاف الذاتية الواجبة الوجود للموصوفات، منها ما يكون واجباً لوجود للشئ بسبب تقدم وصف آخر واجب الوجود له، ومنها ما يكون واجباً لوجوده للشئ لا بسبب تقدم وصف آخر له، وكذلك جميع اللوازم تكون واجبة الوجود للملزوم، منها ماهو بسبب لازم آخر متقدم، ومنها ماهى بلا سبب شئ الا ذات الملزوم، والبرهان ما قد منا آنفاً ثم الفردية للثلاثة وان كانت صفة لازمة واجبة الوجود لها لا يجب ان تكون فى نفسها موجودة فى الاعيان، فضلاً عن ان تكون واجبة الوجود فى الاعيان او ممكنة الوجود للشئ فان الحاصل له شئ، والموجود الحاصل فى الاعيان شئ آخر، فان الاوصاف المعدومة فى الاعيان ربما تكون موجودة فى النفس والعقل لموصوفات معدومة فى الاعيان، ولا يجوز ان يقال انها موجودة فى الاعيان كقول من يقول ان الخلاء بُعدٌ مفطور ممتد يسعها الاجسام وتخرقه وتتحرك فيه من موضع الى موضع فان هذه الاوصاف موجودة فى العقل للخلاء الموجود المتصور فى العقل المعدوم فى الاعيان، فوجود الاوصاف للموصوفات انما هى بالقصد الاول فى النفس والعقل لا الحصول والكون فى الاعيان، واذا قيل ان الصفة الفلانية واجبة الوجود لكذا فانما يراد به الوجود فى العقل والنفس لا فى الاعيان، وكذلك اذا قيل انها ممكنة الوجود فانما يعنى به الوجود فى النفس والعقل، وقد علمت الفرق بينهما على اى صفة يكون، فالوجود فى الاعيان هو غير وجود شئ لشئ غيرية التشكيك على ما حققناه،

ثم البرهان قام على ان واجب الوجود فى الاعيان واحد فى جميع جهاته وجميع صفاته وهو سبب جميع الموجودات فى الاعيان، وقد علمت ان الوجود فى النفس هو ايضاً وجود فى

الاعيان بوجه ما من وجوه التشكيك فهو جل جلاله سبب لجميع الاشياء الموجودة، ثم الاعدام وعللها ظاهرة عند فلان (هو السائل) لا اريد ان اطول بها الكلام، فقد بان من هذا انه اذا قيل ان الفردية واجبة الوجود للثلاثة فانما نعنى به انها للثلاثة لا بسبب مسبب ولا بجعل جاعل، وكذلك جميع الذاتيات واللوازم، وقد يمكن ان يكون ذاتى سببا لذاتى آخر، وان يكون لازم ايضا سببا للازم آخر الا انه لا شك ان ينتهى الى ذاتى او لازم لا سبب لهما، فيكون ذلك الذاتى سببا بوجه من الوجوه، وان هذا الحكم لا يشمل القضية القائلة بان واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، اذ الوجود هناك الكون فى الاعيان وواجب الوجود فى الاعيان واحد كما قد بيناه فى مواضع اخر، وهذا الوجود هو الحصول للشئ من غير التفات الى وجوده فى الاعيان او فى النفس، وبالجملة فان جميع الموجودات فى الاعيان ممكنة لا غير سوى وجوب الوجود الواحد،

وتحليل المسألة على الوجه الكلى هو ان الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدس على ترتيب ونظام، ثم من الموجودات ما كان متضادا بالضرورة لا بجعل جاعل، واذا وجد ذلك الموجود وجد التضاد بالضرورة، واذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة، واذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة، واما من قال ان واجب الوجود اوجد السواد والحرارة حتى وجد التضاد لان (ا) اذا كانت (علة لب وب) علة (ح) فيكون (ا) علة (ح) فانه قال صوابا حقا لا مجمجمة فيه، لكن الكلام فى هذا الموضع ينساق الى غرض وهو ان واجب الوجود اوجد السواد فوجد التضاد بالضرورة، فيكون واجب الوجود قد اوجد التضاد

فی الاعیان بالعرض لا بالذات، هذا لا شک فیہ، الا انہ لم یجعل السواد مضاداً للبیاض وانما اوجد السواد لا لمضادتہ للبیاض بل لکونہ ماهیۃ ممکنۃ الوجود وکل ماهیۃ ممکنۃ الوجود فان واجب الوجود یوجدها لان نفس الوجود خیر لکن السواد ماهیۃ لا یمکن الا ان تکون مضادۃ لشئ آخر. فکل من اوجد السواد لاجل کونہ ممکن الوجود فهو الذی اوجد التضاد بالعرض، ولا یکون الشر منسوبا الی موجد السواد بوجہ من الوجوہ، اذ القصد الاول (وجل عن القصد) بل العنایۃ السرمدیۃ الحقۃ توجهت نحو الخیر، الا ان هذا النوع من الخیر لا یمکن ان یکون مبرءاً خالیا عن الشرور العدم، فلیس الشر منسوبا الیہ الا بالعرض، ولیس الکلام ههنا فیما بالعرض بل فیما بالذات، وانی اوصی کل من اعرفہ من الحکماء بتقدیس ذلک الجناب عن الظلم والشرور ههنا من التفصیل والتحصیل ما لا تفهمہ العبارۃ ولا یقدر المخبر عن الاخبار بہ لقصور البیان عنہ، والحدس المصیب ینال من ذلک الروح ما تقنع بہ النفس الکاملۃ وتذوق بہ اللذۃ العقلیۃ القصوی،

وههنا سؤال آخر کیث جداً عند معنی النظر فی باب الالٰهیات، وهو انہ لم اوجد امراً کان یعلم انہ یلزمہ العدم والشر، فیکون الجواب عنہ ان السواد مثلا فیہ ألف خیر وشر واحد، والامساک عن ایراد الف خیر لاجل لزوم شر واحد ایاہ شر عظیم على ان النسبۃ بین خیر السواد وشرہ اعظم من نسبۃ ألف ألف الی واحد - واذا کان هذا هکذا فقد بان ان الشرور موجودۃ فی مخلوقات اللہ بالعرض لا بالذات، وبان ان الشر فی الحکمۃ الاولی قلیل جدا لا نسبۃ لہ فی الکمیۃ والکیفیۃ الی الخیر،

واما سؤاله عن اى الفريقين أقرب الى الصواب، فلعل الجبرى اقرب الى الحق فى بادئ الراى وظاهر النظر من غير ان يتلجلج فى هذيانه ويتغلغل فى خرافاته، فانه حينئذ يبعد عن الحق جدا،

واما الكلام الجارى فى البقاء والباقى فانه أمر قد شغف به جماعة من الاغبياء حيث لم يعقلوا ولم يتفطنوا للحق اذ البقاء ليس هو الا اتصاف الموجود بالوجود مدة ما فكان الوجود غير ملتفت فيه الى المدة. والبقاء وجود يتضمن معنى المدة فالوجود معنى أعم من البقاء فليس الفرق بين الوجود والبقاء الا بالعموم والخصوص، ثم العجب ان قائل هذا القول اعترف بان الوجود والموجود هما معنى واحد فى الاعيان وان كانا مفترقين فى النفس، فلما بلغ الى البقاء ضل، وأما الكلام الجدلى الملجئ اياهم الى ارتكاب المحالات الأولية فهو هذا نسألهم عن هل ههنا شئ موصوف بالبقاء فان أجابوا بلا قيل لهم اذن ليس ههنا باق فما الذى يوجد الموجودات ويستبقيها على زعمكم بالتعاقب والايجاد فى الآنات المتوالية على ان البرهان قام على بطلان الآنات المتوالية ولكن سلمنا ذلكم مسامحة فان اجابوا بان هذا الموجد بالتعاقب غير باق يلزمهم أشد المحالات استحالة واقبحها واظنهم يتحاشون عن هذا، وان اجابوا بان ههنا شيئا باقيا سئلوا وقيل لهم ان ذلك الباقى يكون باقيا ببقاء زائد على ذاته فذلك البقاء لا يخلو اما ان يكون باقيا واما أن لا يكون باقيا فان كان باقيا كان باقيا ببقاء وذلك البقاء ببقاء آخر ويتسلسل وهذا محال، وان لم يكن ذلك البقاء باقيا فكيف يكون الباقى باقيا وبقاؤه الذى هو به باق غير باق هذا محال، اللهم الا ان يرتكبوا فيقولوا الباقى باق

ببقاءات متصلة متشافعة فى آنات متوالية فحينئذٍ يطالبون بشرح هذا الكلام ويقال لهم ما معنى
هذه البقاءات المتوالية ان كانت معانى بها يكون الباقى باقيا، فتلك المعانى ينبغى أن تبقى مع الباقى
مدة لا يمكن ان يوصف الباقى فيها بانه باق، والا فلا معنى للبقاء والباقى، وان كانت وجودات متشافعة
فقد بان ان الوجود والبقاء هما معنى واحد، وان البقاء ليس هو الا استمرار الوجود واتصاف الموجود
بالوجود ملتفتا فيه الى المدة، اذ الوجود المطلق يجوز ان يكون فى آن من الزمان، ولا يجوز ان يكون
البقاء الا فى مدة فهذا هو سمت الجدال معهم وقمعهم، والحق عندى ان لا يلاحى من يكون عقله
بحيث يخفى عليه هذا القدر من المعقولات. فهذا هو الذى سنح لى فى الحال، والله اعلم بكل المقال،

(۳)

الرسالة الاولى فی الوجود

للحکیم عمر بن ابراهیم الخیامی

اخرجها السید سلیمان الندوی من مجموعة جامع البدائع

المطبوعة بمطبعة السعادة بمصر، وسماها ناشرها

"رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی"

وهی احدی رسالتیه فی

الوجود،

رسالة الوجود

ان الموجود الذی هو موضوع الفلسفة الاولی اعنی العلم الکلی الذی تحته جمیع العلوم ظاهر التصور، لا یحتاج فی تصوره الی تصور امر آخر یسبقه لانه اعم الاشیاء، وهو وما اشبهه مبدأ التصورات جمیع الاشیاء والشئ ایضا ظاهر التصور، ویلزمه الوجود فی النفس فان المعدوم فی الاعیان اذا حکم علیه بامر ما وجودی لا یمکن الا ان یکون موجوداً علی ما علمت تفصیله، ووجوده لیس فی الاعیان، فباضطرار یلزم ان یکون موجوداً فی النفس، فالشئ یلزمه الوجود، فلا موجود احد الوجودین الا ویلزمه ان یکون شیئاً ولا شئ الا ویلزمه احد الوجودین، فالشیئیة من لوازم حقائق الاشیاء، وایاك ان تحاول تصویر الشئ او الموجود، فانك ان فعلته وقعت فی الدور لا محالة، والموجود والشئ وان کانا عامین فان الموجود اولی بان یکون موضوع العلم الکلی لانه اظهر تصوراً،

وموجودیة الشئ ووجوده شئ واحد، کالمضاف والاضافة، لأن الوجود لو کان شیئاً زائداً علی ذات الموجود لکان یلزمه الوجود إما فی الاعیان واما فی النفس، ولو کان وجود الموجود موجوداً فی الاعیان لکان موجود الوجود، اذ حکم ان کل موجود یحتاج الی وجود، وتسلسل،

وکذلك لو کان الوجود شیئاً زائداً علی ذات الموجود (ولا شك ان الوجود عرض کیفما کان، سواء فرضته موجوداً فی الاعیان او فی النفس) لکان سببا لموجودیة الجوهر، لان الجوهر انما یصیر موجوداً بوجوده، وما لم یوجد وجوده لم یمکن ان یوجد هو، فیلزم ان یکون

ـه لا یوجد قبله حمد ولا توطئة

"س"

العرض سببا لوجود الجوهر، لكن من الثابت ان كل عرض فسبب وجوده الجوهر، لان حقيقة العرض تدل على ذلك ويصير البيان دوريا،

وكذلك لو كان الوجود شيئًا زائدًا على ذات الموجود به يصير الموجود موجودًا لكان وجود البارى ايضا شيئا زائدًا على ذاته، اعنى هذا الوجود الذى يقابل العدم الذى فيه كلامنا ههنا فلم تكن ذات البارى تعالى واحدة بل كانت متكثرة وهذا محال،

واما ان يكون شيئًا اعتباريًا موجودًا فى النفس، فيجب ان تتحقق ان لكل شئ حقيقة ما بها يتخصص ويتميز عن غيره، وهذا الحكم اولى لايخالف فيه عقل، فاذا عقل تلك الحقيقة عقل اعنى حصل اثر من تلك الحقيقة فى عقل ما ثم نسب ذالك العقل تلك الحقيقة والماهية الى الصورة الحاصلة الموجودة فى الاعيان، فيكون الكون فى الاعيان امرا زائدا على ذات تلك الماهية والحقيقة، ولا يكون شيئا زائدًا على ذات الموجود، اذ الموجود فى الاعيان ليس تلك الماهية، فان تلك الماهية لايمكن ان توجد بعينها فى الاعيان، اذ العقل ليس له ان يحكم على شئ الا اذا عقله مجردًا عن العوارض الشخصية، ولا يمكن ان يوجد هذا المجرد من حيث هو كذلك فى الخارج، ثم اذا كان الامر على هذه الصفة، وكان يظن بعض ضعفاء الظن ان الماهية المعقولة بعينها صارت موجودة فى الاعيان، رسخ فى قلبه ان الوجود والموجود هما شيئان كائنان فى الاعيان، ولم يتفطن لهذه المحالات، ومن المحالات اللازمة لهذا الحكم، وهو ان الوجود شئ زائد على ذات الموجود انه يلزم ان يكون الموجود فى النفس موجودا بوجود، وذلك الوجود يكون موجودا فى النفس بوجود اخر ويتسلسل الى مالانهاية له،

ومن الحجج الجدلية فى هذا المبحث للمذهب الحق ان يقال للخصم ان هذا الوجود
الزائد على ذات الموجود هل هو موجود فى الاعيان اوليس بموجود فى الاعيان، فان قال انه ليس بموجود
فى الاعيان فقد حقق الخبر بعض المذهب، ثم يسئل فيقال له هذا الوجود الزائد على ذات الموجود
الذى سلمت انه ليس بموجود فى الاعيان هل هو موجود فى النفس اوليس بموجود فى النفس،
فان قال انه موجود فى النفس، فقد حقق الخبر كله، وان قال انه ليس بموجود فى النفس، وكان
من قبل يقول انه ليس بموجود فى الاعيان، فيكون حينئذ هو المعدوم المطلق، والمعدوم
المطلق لا يكون عنه خبر، ولا يكون عليه حكم، والضرورة تشهد ببطلان هذا الحكم، فقد صح
وتبين ان الوجود هو صفة زائدة على ذات الماهية المعقولة موجودة فى النفس غير موجودة
فى الاعيان، اعنى ان وجود الموجود فى الاعيان هو بعينه ذاته، ولا معنى لوجوده الزائد عليه
الا بعد ان عقل، وانما اعتبر العقل فيه هذه الصفة بعد ان عقله وصيره ماهية معقولة،

ومن الشكوك القوية على هذا الرأى الحق، وهو موضع بحث عظيم للجدلى، هو انه
اذا سئلنا هل الوجود المطلق ماهية معقولة ام ليس بماهية معقولة، فان قلنا ليس بماهية
معقولة، كان القول محالا، لانه لو لم يكن ماهية معقولة موجودة فى النفس لكان محالا
قولنا ان الوجود فى الاعيان شئ زائد على ذات الماهية، وان قلنا انه ماهية معقولة وقد
حكمنا بان الماهية المعقولة تحتاج الى وجود زائد عليها، فتكون ماهية الوجود محتاجة
الى وجود آخر معقول حتى يكون موجودا فى النفس،

والجواب عنه ان الماهية المعقولة تحتاج الى وجود معقول حتى يكون امرا موجودا

فی الاعیان، لا فی النفس لانك اذا قلت ان الماهیة الموجودة فی النفس محتاجة الی وجود حتی
تکون موجودة فی النفس، فقد صادرت علی المطلوب الاول، حیث قلت ان الموجود
یحتاج الی وجود،

واما کلام من یقول اذا کان وجود زید غیر موجود فی الاعیان، فکیف یکون زید
موجودا فکلام مموّه مزخرف سوفسطائی، ویتفطن لاستحالته من وجهین،
(احدهما) قوله اذا کان وجود زید غیر موجود فکیف یکون زید موجودا هذا یلزم
اذا قیل ان الموجود موجود لوجود وهو مصادرة من المغالط علی المطلوب الاول،
(والثانی من الوجهین) ان وجود زید المعقول هو امر معقول موجود فی النفس.
فکان المغالط لا یفرق بین الوجودین الوجود فی الاعیان والوجود فی النفس، فان قال انا
نعتبر زید الجزئی المحسوس المعقول حتی یکون وجوده شیئًا زائدًا علی ماهیته
فی النفس، اجبنا بان نقول ان حمل المحمول الکلی علی الموضوعات لا یمکن الا بعد ان
تکون معقولة، ولو وجد حکم کلی لا یمکن حمله علی موضوع الا بعد ان یعقل، سواء فرضه
العقل عند تعقله ایاه واحدًا لا تکثر فیه کالباری، او لم یفرضه کذلك،

وانما ظن من ظن هذا الجهل بان المعقول الصرف لا یکون لنا ولا یمکن، بل انما
تکون معقولا تنا مشوبة بالتخیل، والتخیل لا یدرك الا الجزئی، فربما تخیلنا شیئًا وعمل العقل
فیه عمله، اعنی تجریده عن العوارض المشخصة، ولا تتفطن النفس لذلك، بل تظن انه جزئی،
لاختلاط ذلك المعقول بالمتخیل او تصاقب بعضها من بعض، واکثر ما تعرض هذه الحالة

عند فرض العقل المعقول شيئاً واحداً فمن اضافة الوحدة الى ذلك المعقول ومخالطته للتخيل يظن انه جزئى، فقد تبين وصح ان الوجود فى الاعيان وجود لا شئ واحد، وانما يحصل هذا التكثر عند كونه معقولاً وصيرورته ماهية معقولة مضافاً اليها ذلك المعنى المعقول المسمى وجوداً، ونحو ما قال فاضل المتاخرين[١] روح رمسه وقدس نفسه فى بعض مباحثاته لعل الوجود الذى هو ماهية الحق الاول هو الواجبية وانما قال ذلك لان الواجبية المطلقة لا شركة فيها بوجه من الوجوه، ثم قال ان الوجود الذى هو مقابل العدم المقول على جميع الاشياء هو من لوازم تلك الماهية، فلو كان ذلك المعنى امراً على حدة لتكثر به ذات البارى جل جلاله، وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وعند هذا الموقف عديد مباحثات عميقة، وتحصيلات كثيرة، وتحاقيق جمة، ومن اخذته الفطانة بيده، وصحبه توفيق من الله تعالى، صادف فى التوحيد ههنا ما يسكن اليه العقل، نسأل الله التوفيق للوصول الى الكمال، والحمد لله فى كل حال،

١ـ لعله ابن سينا، ويظهر انه كان لقباً لقبه معاصروه، فنجد فى ديباجة الرسالة التى نسبها صاحب جامع البدائع الى الشيخ ابى سعيد بن ابى الخير الصوفى الشهير صاحب الرباعيات فى الفارسية، وهو معاصر ابن سينا، وبينهما مكاتبات، انه خاطب فيها ابن سينا بهذه الكلمات «سلام عليك، وبركاته وتحياته يا افضل المتاخرين» (جامع البدائع للكردى ص ٣٣)

۴

الرسالة الثانية في الوجود

او

رسالة الاوصاف والموصوفات

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجها السيد سليمان الندوي، وقابل نسخها وصححها.

اصول هذه النسخة

اما النسخ التي قابلناها وصححناها فثلاث وكلها خطية. اولها للشيخ عبد القادر بن جمال الدين في بيجاپور (بمبئي)، وهي الآن عند الاستاذ الشيخ عبد القادر سرفراز (دكن كالج، بپونه)، وهي كثيرة الخطاء، كتبت في سنة ١٠٢٧ﻫ بالهند، بيد يوسف على الفقار كتبه لحكيم الملك. وكتب على وجهها الاول "الاوصاف للموصوفات، للحكيم عمر الخيامي".

والاخريان في مكتبة برلين، ووجدت صورتهما الفوطوغرافية عند الدكتور زبير الصديقي (جامعة كلكتة) تفضل بهما علي. فاولهما بالقطع الصغير بالخط العربي، وهي اصح الثلاث واظنها اقدمها، لقدامة هيئة خطها، ولم يكتب عليها تاريخ كتابتها. وفي طرة صفحتها الاولى "رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق على الخلق عمر بن ابراهيم الخيامي".

واما ثانيتهما فهي بالقطع المتوسط وبالخط الفارسي، وهي كثيرة الخطاء والسقطات، كتبت في خامس شهر ربيع الاول لسنة ١٠٩١ﻫ، وفي آخرها "تمت الرسالة في الوجود من تصانيف الحكيم العلامة عمر بن ابراهيم الخيامي، خامس من شهر ربيع الاول سنة ١٠٩١".

رموز الثلاث: ع للنسخة الاولى التي للشيخ عبد القادر. و بص لنسخة برلين الصغيرة التي هي بالخط العربي. و بم لنسخة برلين المتوسطة بالخط الفارسي.

وللرسالة نسخة رابعة في مكتبة الشيخ پير محمد باحمد آباد، في ١٢ صفحة بالقطع الصغير، لم يورخ ولكن عليها ختم فيه سنة ١١٥٥.

"س"

رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق على الخلق عمر بن ابراهيم الخيامي قدس الله روحه[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي[2] جل جلاله، وتقدست اسماءه، اعطى كل شيء خلقه ثم هدى، واحصى كل شيء عددا. والصلوة على نبيه[3] المصطفى محمد وآله الطاهرين.

الاوصاف للموصوفات على ضربين، ضرب يقال له الذاتي، وضرب يقال له العرضي. ومن الاوصاف العرضية ما يكون لازما للموصوف، ومنها ما (لا)[4] يكون لازما، بل يمكن ان يكون مفارقا اما بالوهم فحسب، واما بالوهم وبالوجود معا.

ثم كل واحد من الذاتي والعرضي ينقسم الى قسمين، قسم يقال له الاعتباري، وقسم يقال له الوجودي[5]. فاما القسم الوجودي فهو كوصف الجسم بالاسود اذا كان اسود. فان السواد صفة وجودية اي هو معنى زائد على ذات الاسود وصفا وجوديا. واثبات هذا القسم الوجودي مستغنى (مستغن؟) عن البرهان لظهوره عند العقل، بل عند الوهم والحس.

واما القسم الاعتباري العرضي كوصف الاثنين بانه نصف الاربعة[6] لانه لو كان كون الاثنين

---

[1] زيادة في بص، [2] في ع: الله [3] ع: سيده [4] زيادة في بص وبم [5] يريد به الموجود في الخارج [6] في ع: الرابع

نصف الاربعة امرًا زائدًا على ذاته لكان الاثنين[1] (للاثنين؟) معانٍ زائدةٌ على ذاته لانهاية لها بالعدد، والبرهان قائم على استحالته،

واما القسمُ الاعتباري الذاتي كوصف السواد بانّه لون، اذ كونه لونًا وصفٌ ذاتيٌّ له، والبرهان على ان اللونيّة ليست بصفةٍ زائدةٍ على ذات السوادية في الاعيان، هو انها لوكانت صفةً زائدةً، فلابدّ من ان تكون عرضًا، اذ السوادُ عرضٌ، ثم كيف يمكن ان يكون عرضٌ موضوعًا لعرضٍ اُخر. وان كان موضوع السوادية موضوعًا اللونية[2] لكانت اللونية صفة في موضوع السواد[3]،[4] ولكانت اللونيّة امرًا موجودًا في الاعيان يلزمه من خارج ذاته[5] ان يكون سوادًا وهذا محال.

ومعنى قولنا الوصفُ الاعتباريُّ هو ان العقل اذا عقل معنًى مّا فانه يفصل ذلك[6] المعقول تفصيلاً عقليًا ويعتبر احواله. فان صادف ذلك المعنى بسيطًا غير متكثرٍ لجميع الاعراض الموجودة في الاعيان، وصاف له اوصافًا، فنعلم ان تلك الاوصاف انما هي له بحسب اعتباره، لابحسب الوجود في الاعيان، لتحققه ان الشئ البسيط الموجود في الاعيان لايمكن (ان يكون[7]) فيه اجزائية في الاعيان، (و[8]) لتحققه ان العرض لايكون موضوعًا لعرضٍ اُخر، ولتحقّقه ان موضوع ذلك العرض لايجوز ان يكون موضوعًا لتلك الصفة التي وصف بها ذلك العرضُ، وهذه مقدّماتٌ مسلّمة عندهم، لكن بعضها

---

[1] في الثلاث الاثنين، [2] في ع: اللونية، وفي الاثنين: للونية، [3] في ع: السواد، [4] في ع زيادة: عند السواد [5] هذه الفقرة محذوفة من بم [6] في ع: وكذلك [7] الزيادة في بص وبم، [8] الزيادة في بص وبم،

غير مسلّم عند اهل الحكمة . ولعلّ هذه المعانى مفروغ عنها فى العلم الاعلى الالهى الكلّى .

ومن لم يتفطّن لهذه الاوصاف الاعتبارية من الباحثين عن هذا الموضوع[١] ، ضلّ ضلالاً بعيداً ، كبعض المتعسّفين المتاخّرين الّذين جعلوا اللونيّة والعرضيّة والوجود وهذه الاحوال احوالاً ثانية ممّا لا يوصف لا بوجود ولا بعدم[٢] . والشكّ الّذى اوقعهم فى هذا الخطاء الفادح[٣] فى اعظم القضايا الاوّلية واظهرها ، وهو انّه لا واسطة بين السلب والايجاب ظاهر ، لا حاجة بنا الى ذكره وبعضه اوجد لسخافته ، ولو كانوا يتفطنون الاوصاف الاعتبارية لما وقعوا فى هذه الفتنة العظيمة . بل قالوا ان اللونية فى الاعيان غير موجودة شيئاً متميّزاً عن السوادية انما هى وصف عقلىّ يحصل فى النفس عند تحقق العقل ذات الاسود ، وتصفّح احوالها ، ومشاركتها للبياض فى بعض احوالها ، وكذلك الوجود والوحدة .

ولعلّ امر الوجود اصعب من سائر الاعراض ، لشكّ[٤] جماعة من اهل الحقّ فيه ، اذ قالوا انّ الانسان المعقول (مثلاً[٥]) له حقيقة ومهيّة ، لا يدخل فى حدّهما الوجود حتّى ان العاقل يمكنه ان يعقل معنى الانسان من غير ان يعقل معه انّه موجود او معدوم ، فيلزم لا محالة ان يكون معنى الوجود معنى يلزمه من خارج ذاته . وقالوا انّ وجود الانسانية هو المعنى المكتسب له من غيره ، اذ[٦] الحيوانية والناطقية له من ذاته ، لا بجعل جاعل ولا بسبب مسبب ، كانّ البارى جلّ جلاله لم يجعل الانسانية حيّاً مثلاً بل جعله موجوداً . ثم الانسان اذا وجد لا يمكن

---

١ فى بص وبم: الموضع ، ٢ فى ع وبم: عدم ، ٣ فى ع وبم: القادح ، ٤ فى بص: ليشكل، وفى بم: لشكك
٥ الزيادة فى بص وبم، ٦ فى ع وبم: او ،

ان يكون الّا جسمًا. قالوا واذا كان الامر كذلك فالواجب ان يكون الوجود معنى زائدًا على الانسان في الاعيان، وكيف لا وهو المعنى المستفاد من الغير لا غير[1].

وقبل ان نخوض في حلّ هذه الشبهة نأتي ببرهانٍ ضروريٍ على ان الوجود معنى اعتباري. نقول انّ الوجود[2] في الموجود لو كان معنى زائدًا عليه في الاعيان لكان موجودًا. وقيل انّ كلّ موجودٍ موجودٌ بوجودٍ[3]، فيكون الوجود موجودًا بوجودٍ (و[4]) كذلك وجوده الى ما لا نهاية له وهو محال.

فان قيل انّ الوجود معنى لا يوصف بالوجود بسلب الاطلاق ولا سلب احد الطرفين حتى لا يقال انّه موجودٌ او غيرُ موجودٍ، طالبناهم حينئذٍ بطرفي النقيض. (و[5]) قلنا هل الوجود موجودٌ في الاعيان ام غيرُ موجودٍ في[6] الاعيان. فان اُجيب بلا[7]، فقد بان ان الوجود غير موجود في الاعيان، وهذا هو موضع الخلاف. فمرحبًا[8] بالوفاق. ثمّ نطالبهم ثانيًا و نقول (هل[9]) الوجود وصف معقول لذات الموجود ام لا، فان اجيب بنعم، لزم القول و الاعتراف بانّ الوجود حكمٌ اعتباريٌّ، وان اجيب بلا كان الوجود معدومًا في الاعيان وفي النفس جميعًا. ولعلّ العقلاء يتحاشون عن امثال هذا،

ومنهم من قال انّ الصفة التي هي الوجود، لا تحتاج الى وجودٍ آخر حتّى تكون موجودةً بلا وجودٍ آخر. والجواب لهذا القائل انّه (انه[10]) يريد ان يدفع التسلسل عن نفسه ولم يدفع[11]

---

[1] الزيادة في ع ولص [2] في بص:- ان الموجود في الوجود [3] في بمر: بوجه [4] الزيادة في بمر
[5] الزيادة في بص وبمر [6] في ع:- بل [7] في بص وبمر: للاعيان [8] في بص: مرحبنا [9] الزيادة في بص وبمر [10] في بص: أتريد وفي بمر: انريد [11] في ع: يرجع

التسلسل، بل وقع في عدة محالاتٍ أُخَر. منها ان نقول[1] على هذا، الوجودُ الذي يشير اليه موجودٌ
ام لا. فان اجاب بلا فقد وافقنا وناقض نفسه. وان اجاب بنعم قلنا له (هو[2]) موجودٌ بوجودٍ
آخر ام لا. فان اجاب بنعم[3] وقع التسلسل ولم يندفع ولزمه المحال. وان اجاب بلا، قلنا هل هذا
الوجودُ الذي ذهبت اليه شيءٌ له ذاتٌ ام لا. فان اجاب بلا فهو هذيانٌ ومحالٌ. وان اجاب
بنعم قلنا له (قد[4]) سلّمت ذاتًا موجودةً بلا وجودٍ، فما بالك لا تسلّم في كل موجودٍ وفي كل
ذاتٍ حتى تستريح عن هذه المناقضة، وعن هذه المحالاتِ،

ثم ان صحّ كلامك الاول بان البياض الموجود يحتاج الى وجودٍ زائدٍ عليه، فهو ايضًا
يحتاج الى وجودٍ زائدٍ عليه لا محالة، وهذا محال،

ثم منهم من يتغلغل في هذه الخرافات، ويشتغل بالمغالطات الموحشة، وحينئذٍ
نقطع[5] الكلام معه، ونشتغل[6] بردعه من وجهٍ آخر، وايضًا فان كانت صفةُ الوجودِ موجودةً
بذاتها لا بوجودٍ آخر واقترنت[7] بالمهية وصارت المهية (بها[8]) موجودة لكان[9] حكم[10] الجزء
محمولا على المركب، وهذا المحالُ. بل لو كان الامرُ كذلك لما صارتِ المهية موجودةً بل
صارت مقترنةً بامرٍ موجودٍ حتى لا تكون صفة الجزء[11] محمولة[12] على المركب، (كما ان البياض[13] بياض
لذاته، واذا اقترن بالجسم لم يصر المركبُ) بياضًا بل صار ابيض، ولو كان البياض ابيض
(لذاته لما صار الجسمُ ابيضَ بل صار مقترنًا بشيءٍ ابيض[14]، على ان العامة يسمّون البياض ابيض)

[1] في الثلاث: يقول [2] الزيادة في بص [3] في ع: نعم [4] الزيادة في بص وبر [5] في ع وبم: ينقطع [6] في ع: نشتغل
[7] في ع: اقترنت وفي بص: اقترنت وفي بر: اقترنت [8] الزيادة في بص وبر [9] في ع: لكانت [10] في ع: الحكم بالجزء
[11] في ع: الجزء [12] في ع: محمولا [13] الزيادة في بص وبر [14] الزيادة في بص وبر.

فيقولون هذا اللون ابيض، لكن ذلك على سبيل المجاز، لا على التحقيق. فان كان الوجود ايضاً يقال له انه موجود على المجاز لا على التحقيق، فحكمه حكم المجازات، ولا تنازع فيه.

واعلم ان هذه مسئلة[1] عامة لجميع[2] العلوم ولا يكاد حقيقته تظهر لتحقق[3] المحقق[4] الا بغير[5] ببطلان هذا، وقد سمعت واحداً منهم يقول ان الوجود موجود ولا يحتاج الى وجود آخر، كما ان الانسان بالانسانية انسان، ثم الانسانية لا تحتاج الى انسانية اخرى حتى تكون انسانية. وهذا القائل لم يفرق بين الانسانية والانسان، لانه لو كانت الانسانية موصوفة بانها انسان، لكانت مفتقرة الى انسانية اخرى، بل هي موصوفة بانها انسانية، فهلا قال في الوجود مثل هذا، ان الوجود غير موصوف بانه موجود حتى يحتاج الى وجود، بل هو موصوف بانه وجود لا غير حتى يدفع هذا المحال، وهذه المغالطة من افحش[6] المغالطات المقولة في هذا الباب، عصمنا الله تعالى من السرقة[7] وحب الغلبة.

واما حل شبهة اهل الحق وهي ان الوجود هو المعنى المستفاد لا غير، (واذا كان هو المعنى المستفا[8] لا غير) كيف يمكن ان يكون معنى زائداً في الاعيان، (و[9] هو على هذه الصفة وهي المستفاد (ة) من[10] ؟) هذا (ه؟) الذات لا غير، اذ الذات كانت معدومة، وكيف يكون الشئ مفتقراً الى شئ قبل الوجود، انما الافتقار الى شئ من الاشياء هي للموجودات لا للمعدومات، بل النفس اذا عقلت[11] تلك الذات واعتبرت احوالها وفصلتها التفصيل العقلي صارت اوصافها متنوعة منها

---

[1] في ع: المسئلة [2] في ع بجميع [3] في الثلاث لتحقق، [4] في ع، بحر بطان [5] في ع: افتح [6] في الثلاث: السرقة [7] الزيادة في بص وبم [8] الزيادة في ع [9] الزيادة من الجامع المصحح فلينظر؛ [10] في ع: غفلت

ذاتیات، ومنها عرضیات، فکأنها[1] تصادف الوجود فی جمیع الاشیاء من قبیل العرضیات، ولا شک ان الوجود وهو معنی زائد علی المهیات المعقولة، لا کلام فی هذا، بل الکلام فی الوجود فی الاعیان ثم العقل لما تحقق المهیة التی یقال لها الانسانیة علم ان الحیوانیة والناطقیة[2] لها من ذاتها لا بجعل جاعل، والوجود لها من غیرها، بمعنی ان هذا (؟) الذات لو کانت معدومة لما کانت موصوفة بالوجود، فلزم اعتبار صفة الوجود ایاها من جهة تعلقها[3] بغیرها، و انی اظن ان جمیع العقلاء من شانهم ان لا یخفی علیهم هذا القدر من المعقولات، فمن وجد نفسه من المقصرین فی هذا المعنی فلیعلم انها قد زاغت بسبب امر وهمی غلطها، وعلیه[4] بالریاضة التامة والاستعانة بحسن التوفیق من الله تعالی، انه ولی الاجابة.

ولکن الاعتبار للاوصاف وتحقیق احوالها من اهم الاشیاء للباحث عن هذه المواقف وواجب الوجود علی جلاله انما هو ذات لا یمکن ان یتصور الا موجودة[5]، فصفة الوجود عند العقل لها من ذاتها لا بجعل جاعل. ولو کانت صفة الوجود معنی زائدا علی ذاته، لکانت فی ذاته من حیث هی تلک الذات الواجبة کثرة. وقد سبق البرهان علی ان واجب الوجود بذاته واحد من جمیع جهاته، لا کثرة فیه، بوجه من الوجوه[6] (الا الکثرة الاعتباریة ولعلها غیر متناهیة بالعدد، والکثرة الاعتباریة لا تکثر بها الذات بوجه من الوجوه). وبالجملة فان جمیع اوصاف واجب الوجود بذاته اعتباریة[7] لیس فیها وجودی اصلا.

---

[1] فی ع: لکانها، [2] فی ع الناطقة [3] فی بص: تعقلها الغیرها، [4] فی بص: غلبه [5] فی بص: قضیة وفی بم: قضیة [6] فی ع: الوجود، [7] الزیادة فی بص وبم،

ولعلّ علمه[1] وجودی اعنی حصول صور المعقولات فی ذاته الّا انّها کلّها ممکنة الوجود ولوازمه ایّاه. والکلام فیه بسیط فی غیر (هذا[2]) الموضع فلیطلب (من[3]) هناک.

ولما عرفت ان الوجود امر اعتباری کالوحدة وسائر الاعتبارات، فقد عرفت العدم واحواله من حیث الاعتبار، وکیف یکون العدم وجودیاً، الّا ان العدم معنی معقول، وکل معنی معقول[4] موجود فی النفس، فماهیة العدم اعنی معناه موجودة فی النفس، ثم الکلام فی ان العدم[5] هل هو معقول بالذات او بالعرض، غیر ما نحن فیه. والحق انّه معقول بالعرض،

وبعد ان تحقّقت هذه المعانی فاعلم انّ کلّ موجود ممکن الوجود له ماهیة عند العقل، یعقلها من غیر ان یقترن بها صفة الوجود، و[6] یعقل معها انّ صفة الوجود لها من غیرها، واذا کانت صفة الوجود لها من غیرها، یلزم ان یکون صفة العدم لها عن ذاتها، والصفة التی للشیٔ عن ذاته قبل الصفة التی له من غیره، قبلیّة[7] بالطبع، فصفة العدم للماهیّات الممکنة الوجود قبل صفة الوجود بالطبع،

ونقول انه لا یمکن ان یکون ماهیّة ممکنة الوجود علّة لوجود البتّة، اللهم الّا ان یکون معدّاً[8] ومّا او واسطة او اشیاء أخر مثل التی هی ممکنة الوجود، فان امکن فلیکن اسبباً فاعلیاً لوجود ب، ومعلوم انّ ب تکون ممکنة الوجود، وکلّ ممکن الوجود لا یوجد الّا یصیر وجوده واجباً من وجه آخر (فتکون[9]) واجبة الوجود، الّا انّ امکان الوجود

---

[1] فی ع: علة، وفی بر: عمل، [2] الزیادة فی بر، [3] فی ع: محذوفة، [4] فی بص: الا ان العدم معنی معقول موجود فی النفس، فماهیة الخ، [5] ساقطة من بص [6] فی ع: قبلیته [7] فی ع: مقداها؟ [8] ... [9] لا نوجد هذه الزیادة فی احدی من النسخ الثلاثة الا ان المعنی یقتضیها، فلینظر،

لها من ذاتها، والمستفاد هو وجوبُ الوجودِ، فيكون اسبباً لوجوبِ وجودِ ب، وهذا المحالُ، فلا يجوز ان يكون ماهيةٌ ممكنةُ الوجود (علةً[1] لوجودٍ)

وعلى هذا البرهانِ مباحثُ وشكوكٌ . منها انّ ا انما صارت مسبّباً لوجوبِ وجودِ ب من حيث هى واجبةٌ، كما انّ النّار سببٌ لاحراقِ الخشبِ من حيث هى حارّةٌ[2]. ثمّ لا مدخل لسائرِ اوصافِ النّارِ فى الاحراق ولا تشاحّ[3] فى المثالِ. والجواب ان الحرارةَ هى سبب الاحراقِ لا ذات النّار الّا انّ الحرارةَ لا يمكن ان توجد الا فى موضوعٍ[4] مثل النّار، فصار الاحراق مضافاً الى النّار من حيث هى[5] حاملةٌ للسبب الفاعلى، لا من حيث هى فاعلةٌ. ولو كانت (ذات) النار هى الفاعل (الفاعلة؟) لكان لجميع اوصافها مدخلٌ فى الاحراقِ، وخصوصاً الاوصاف (للاوصاف؟) الذاتية واللازمةِ التى لا تنفك ذاتُ النارِ عنها. واِنّا[6] قلنا ان ذات ا من حيث هى واجبةٌ موجِبةٌ لِب. واذا قلنا من حيث هى واجبةٌ، كان الوجوبُ شرطاً فى كونِ ا علةً، لا لنفس العلّةِ. ففرقٌ بين الشرطِ الذى به تكونُ العلّةُ علّة، و (بين الشّرطِ[7] الّذى) هو العلّةُ. لنفسٍ[8] (نفس؟) علة وجوب ب هى ذات ا باىّ شرطٍ كان. ثمّ هذا الشرط اعنى اعتبار وجوب ا الذى لها من غيرها، لا بسلبٍ[9] عنها اعتبار الامكان الّذى لها من ذاتها. وكيف يمكن سلب[10] الاوصافِ اللازمةِ، فذاتُ ا التى هى ممكنةُ الوجودِ بشرطِ وجوبها علةٌ لوجوب ب، فيكون

[1] هذه الزيادة فى ع [2] فى ع: وحلر ره؟ [3] فى ع: لساح، فى بم: تشاح وفى بص: تشاح، (والصحيح تشاح مصدراً، كقولك لا مشاحة فى الاصطلاح) "سليمان"
[4] فى ع وبم: موضع [5] ساقطة من ع [6] الزيادة فى بص وبم [7] فى ع: ما وفى بم: اما، وبص مشتبها بين اما وانا، [8] الزيادة فى ع [9] فى ع: ولنفس فى بص وبم: لنفس [10] فى بم: الا يسب فى بص: الا نسب،

للامكانِ مدخلٌ فى تتميم الوجوب وافسادِه[1] الوجود. وكيف لا وهو من لوازم العلة الفاعلية، و له مدخلٌ فى تتميم ذات ا، فكيف فيما توجبه ا، ولو[2] كان اعتبارُ الامكانِ مسلوبًا عن ذات ا عند كونها واجبةَ الوجودِ، لكان يقدح فى هذا البرهان قدحًا، الّا انّ هذا الاعتبار لها من انّها لا يمكن سلبه بوجهٍ من الوجوه،

فان قال قائل او يشكّك مشكّك[3] انّ وجوب ا هو علةُ وجوبِ ب، الّا انّ وجوبَ ا لا يمكن ان يوجَدَ (الّا ويكون موضوعه ا، كما انّ[4] الحرارة هى علة الاحراق، لانّها لا يمكن ان يوجد) الّا فى موضوع. واذا كان وجوب ا علةً لوجوبِ ب، ثمّ ذاتُ ا يلزمها[5] الامكانُ لا يكون للامكانِ الّذى هو لازمُ موضوعِ وجوبِ ا، مدخل فى تتميم الوجوبِ. فيكون الجواب[6] انّ وجوب ا ليس هو شيئًا موجودًا فى الاعيان على ما تحققته، انما هو امر بحسب اعتبار العقل[7] والامرُ الاعتباريُّ الموجودُ فى النفسِ، المعدوم فى الاعيانِ، كيف يكون سببًا لذاتٍ موجودة فى الاعيان (كالحركة حرارة النار[8]، فان حرارةِ النار موجودة فى الاعيان) ثم الاحراق الحاصل من الحرارة ليس هو امرًا وجوديًّا، بل انّما هو امرٌ عدميٌّ. وستعرف تفصيل هذا الكلام بعد هذا الفصلُ[9]

وايضًا فان كل (كان؟) وجوب ا الّذى يظنّ[10] به انّه سببٌ لوجوبِ ب موجودًا فى الاعيان لكان لذاتِ[11] ا التى هى موضوعه[12] مدخلٌ فى تتميم الوجوب. لانّ الفاعل المفتقر فى وجوده الى المادّة لا يكونُ له فعلٌ الّا بمشاركة المادّة وما دة وجوب ا هى ذاتُ ا، فيكون لذاتِ ا شركة

---

[1] فى ع: وفساد الوجود؛ وبمر: افسادة الوجود. [2] فى بمر: اذ [3] فى ع: متشكك [4] الزيادة فى بص وبمر؛ [5] فى ع: يلزمه بها، [6] الزيادة فى بص [7] ولا فصل بعده فى احدى من النسخ. فذلك يدل على نقص فى آخر الرسالة [8] فى بص وبمر كل، ولا توجد هذه الكلمة فى ع، والمعنى يقتضى انه كان. [9] فى ع: نظن [10] فى ع: بذات، و فى بمر وبص: ذات [11] فى ع: هو موضوعه،

فی تتمیم الوجوب، ویکون للازمها[1] الذی هو الامکان والعدم ایضاً شرکةٌ وهذا محالٌ. فقد بانَ انّ جمیعَ الذواتِ والماهیّاتِ انّما تفیضُ من ذاتِ المبدءِ الاوّلِ الحقِّ جلّ جلالُهُ على ترتیبٍ (و)[2] فی سلسلة نظامٍ، وهی کلّها خیراتٌ[3] لاشرّ فیها بوجهٍ من الوجوه، انّما الشرُّ الذی هو الذمّ اولازمه یحصل من ضرورة التضادّ[4] على ما (قد)[5] عرفت تفصیله. تعالى الله عمّا یقول الظالمون الملحدون علوّاً کبیراً. ولا حول ولا قوّة الّا به، و(هو)[6] حسبی ونعم المعین. والحمدُ للهِ الّذی هو المبدءُ الاوّلُ. وصلّى الله على سیّدنا محمّدٍ وآله[7] الطیبین الطاهرین. تمت بعون الله وتوفیقه.

---

[1] فی ع وبم: لازمها [2] الزیادة فی بص وبم [3] فی بم: خراب [4] هذه العبارة تدل على ان لهذه الرسالة صلة برسالة الکون والتکلیف التی استدل فیها على ضرورة التضادّ فی العالم، "سلیمان" [5] الزیادة فی بص وبم [6] الزیادة فی بم [7] فی بم: محمّد صاحب لواء الحمد والمقام المحمود. وتمت الرسالة فی الوجود من تصانیف الحکیم العلامة عمر بن ابراهیم الخیّامی رحمه الله، خامس من شهر ربیع الاول سنة ۱۰۹۱هـ

رسالہ فی کلیات الوجود

للحکیم عمر بن ابراہیم الخیامی

از کتبخانہ متحف برطانی (برٹش میوزیم لائبریری) لندن

سید سلیمان ندوی

عکاسی کردہ طلبید و تصحیح و مقابلہ اش بپرداخت

اصل این نسخہ

اصل این نسخہ، نسخۂ الیست قدیمۃ الخط کہ درکتبخانۂ متحف برطانی لندرہ (برٹش میوزیم لائبریری) است، ونسخۂ آخر ازین رسالہ در کتبخانۂ ملّی بپاریس، درمجموعۂ روضۃ القلوب موجود است، چنانکہ کریستن زن بآن نشان دادہ است، وپارۂ آخرین اوراکہ در نسخۂ مطبوعۂ ناپارۂ ہفتمین است، کریستن زن وفریڈرک روزن نشر کردہ اند، وما اورا باین رسالہ مقابلہ کردیم، وبقید اختلافات نسختین پرداختیم

نسخۂ متحف برطانی بردو صفحہ بخط قدیم وکہنہ نوشتہ است، وپس ازین دو صفحہ عبارت باقیہ را کاتب نسخہ برحاشیۂ صفحۂ دوم، باز ما بقی را برحاشیۂ صفحۂ اولیٰ نوشتہ تمام کردہ است، بعض فقرات این حواشی را کرم خوردہ است، یا بفوتوغراف درست نیامدہ است، ازین جہت افسوس میخوریم کہ درپارہاے سوم وچہارم وپنجم فقراتے چند ناخواندہ بماند، وبجایش نقطہ ہا نہادہ شد، چشم داریم کہ دیدہ وران پاریس بدردش چارہ گری فرمایند،

رموز:۔ نسخۂ لندن، ل، ونسخۂ پاریس، پ،

"س"

رسالۃ بالعجمیۃ ابن الخیامی فی کلیات الوجود

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

چنین گوید ابوالفتح عمر بن ابراہیم الخیامی کہ چون مرا سعادتِ خدمتِ صاحبِ عادل فخر الملک ابن مؤید (؟) حاصل گشت، و قربت و اختصاص ادبعالی مجلسِ خویش بہر وقت، از من یادگارے خواستے در علمِ کلیات، پس این جزوے بر مثالِ رسالتے، از بہر درخواستِ او املی (املا؟) کردہ شد، اگر اہلِ علم و حکمت انصاف بدہند کہ این مختصر مفیدتر از جملہ مجلدات است، ایزد تعالیٰ مقصود حاصل گرداناد بمنہ و کرمہ،

آغازِ سخن،

۱- بدانکہ ہر چہ موجود است بجز ذاتِ باری یک جنس است، و آن جوہر است، و جوہر بدو قسمت است، جسمیت و بسیط، و لفظہاے کہ بازاے معنی کلیات است، اول لفظ جوہر است، و چون آنرا بدو قسمت کنی، لفظے جسمیت، و لفظے بسیط، و موجوداتِ کلی را بیش ازین سہ نام یعنی جوہر و جسمیت و بسیط نیست، ازان جہت کہ بجز ذاتِ باری تعالیٰ موجود است ہمین است، و کلیات نوعے قسمت پذیر آید، و نوعے ناقسمت پذیر، انچ قسمت پذیر است جسمیت، و انچ ناقسمت پذیر است بسیط است، و قسمت پذیر و ناقسمت پذیر متفاوت اندر رتبت، انچ بسیط است از وجہ تفاوتِ رتبت دو نوع کلی است، نوعی را عقل گویند

و نوعے را نفس، و ایں ہر یک را بدہ ترتیب است،

اینچ کلی است و جزویات ایشاں را نہایت نیست، **اوّل** عقل فعال است کہ معلول است

بنسبت با واجب الوجود، و علّت است جملہ موجودات را کہ زیر اوست، و مدبر است موجودات کلی را،

و **عقل دوم** مدبّر فلک اطلس است، و **عقل سوم** مدبّر فلک افلاک است، و **عقل چہارم** مدبّر فلک

زحل است، و **عقل پنجم** مدبّر فلک مشتریست، و **عقل ششم** مدبّر فلک مریخ است، و **عقل ہفتم** مدبّر فلک

آفتاب است، و **عقل ہشتم** مدبّر فلک زہرہ است، و **عقل نہم** مدبّر فلک عطارد ست، و **عقل دہم**

مدبّر فلک قمرست، و ایں ہر عقلے را نفسے است، بازاء او کہ عقل بے نفس باشد و نفس بے عقل، و ایں

نفوس بر عقل چنانک مدبّر است، افلاک را محرّک کند، ہر یکے مر جرم فلک خویش را، اینچ نفس است محرّک است

بر سبیل فاعل، و اینچ عقل است محرکست بر طریق معشوقی، از اں جہت کہ عقل بر تبت برتر از نفس است و

شریفتر از نفس است، بداں سبب کہ بواجب الوجود نزدیکتر است،

۲۔ و بباید دانست کہ اینچ می گویم کہ نفس محرک فلک است بر طریق فاعل، و عقلی د عقل؟ محرّک

نفس است بر طریق معشوقی، از اں جہت میگویم کہ نفس مشابہت می نماید بعقل، و می خواہد کہ در و رسد،

و از جہت ایں قصد ارادتی کہ نفس را بعقلست حرکات در فلک می آید و آں حرکات، اجزاء فلکی را

مستوجب عدد می گرداند، . . . . ناباشد بواجب کہ کلی بود و عدد کلی بے نہایتی واجب کند،

از بہر آنک ہر عددی کہ او را نہایت بود و آں عدد جزوی بود، بداں سبب کہ عدد از دو صفت بیرون

نباشد، یا جفت بود یا طاق،

اکنون بباید دانستن کہ موجودات کلی کہ آں را دو است کہ ایشاں معلول واجب الوجود اند،

اوّل عقلِ فعّال است آنگہ نفس کل است، آنگہ جسمِ کل است، وجسم بسہ قسم است، افلاک و اُمّہات و موالید، وایں ہر یکے قسمت پذیر اند، واجزا را ایشاں را نہایت نیست در کون وفساد، چنانک افلاک وانجم را کہ کون وفسادِ شاں نیست در اجزاء، وزیرِ او امّہات است، اوّل آتش آنگہ ہوا آنگہ آب آنگہ خاک وموالید کہ اوّلِ او جماد است آنگہ نبات، آنگہ حیوان، وانسان ہم از جملہ حیوان است از وجہ جنسیت امّا نوع پسین است، واز جہت نطق بر حیوان شرف دارد،

وترتیبِ موجودات ہمچنین است کہ ترتیب حروف، کہ مخرج ہر حرفے از حرفے دیگر است کہ بالائے اوست، وہر یکے از دیگر خاستہ است، چنانک چون مثلاً الف کہ مخرجِ او از ہیچ حرف نیست، از بہر آنک او علّتِ اوّل است جملہ حرفہا را، وبرہانش آنک او را ماقبل نیست، امّا مابعد ہست، واگر کسے ما را پرسد کہ اندک تریں عدد ہا کدام است، گوئیم کہ دو است، از بہر آنک یکے عددے نباشد، چہ عدد آں بود کہ آں را ماقبل بود، ومابعد بود، چنانک مثلاً گویند یکے در یکے جز یکے نہ باشد، ویکے در دو جز دو نباشد، ویکے در سہ ہمچنیں، امّا دو در دو از جہت آں باشد، وجملہ عدد ہمچنیں است، پس واجب الوجود یکے است نہ از وۓ[1] عددے، بگفتیم کہ یکے نہ عدد باشد، از بہر آنک او را ماقبل نیست، وعلم نخستین یکے واجب کند ومعلولِ او عقل است، ومعلولِ عقل نفس است، ومعلولِ نفس فلک است، ومعلولِ فلک اُمّہات است، ومعلولِ امہات موالید است، وانتہائے ہر یک بہ نسبت باز یرہ خویش علّت، انچ معلولِ چیزے است، لابد علّت چیزے دیگر است، وایں قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، ومردم را مردمی آنگہ درست شود کہ ایں سلسلۃ الترتیب بشناسد،

---

[1] از روے ؟ ،

بداند که این جمله ارباب متوسط اند، چونکه افلاک و امهات و موالید، و علّتِ وجود او اند، نه از جنس
او، از [۱] جل جلاله، اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم، معلوم شد که ابتدا ایمان باشد،
و مردم چون ابتدا، و انتها را ابد است، باید که نزدیکِ او درست شود که نوعِ عقل و نفس و را جنس
نفس و عقل و کل یکیست، و این دیگر اربابِ متوسط است، و ازاو بیگانه، و از ایشان بیگانه، پس باید که
آهنگ بجنسِ خویش بود، تا از هم گوهران خود دور نماند، زیرا که عذابِ مقیم باشد، و معلوم است
که جنس را با بسائط هیچ مناسبتے نیست، و حقیقتِ ذاتِ مردم بسیط است، ناقسمت پذیر، و حدِ
جسم آنست که او را طول و عرض و عمق بود، و اعراضِ دیگر چون خط و سطح که بدو قائم میشوند، و حدِ بسیط
آنست که مدرکِ اشیا است، و صورتِ علم را قابل است، و او نه نقطه است و نه خط و نه سطح و نه
جسم و نه از جمله اعراضِ دیگر، چون کمیّت و کیفیت و اضافت و این (و) متی و وضع و ملک و آن یفعل
و آن (ان) ینفعل، از این هیچ چیز نیست، امّا جوهر یست بذاتِ خویش قائم، و برهان آنک او
جوهر است، آنست، که صورتِ علم بدو قائم است و علم و عرض (و علم عرض؟) است، و عرض
بعرض (قائم نشود؟) . . . [۲] . . . و این (این) جوهر را از صفتِ اجسام هویت است، و
دلفسین (دانستن) و بدین صفت گفتن مقصود تقرب است، که از اجسام بود، چه این تقرب
نمی باید که و یرا بود که با خویش که آنگاه سبب هلاک وے [۳] باشد،

۳- بدانک عقل با دراکِ معقولات بنفسِ خویش، و نفس را به حقیقتِ ادراکِ معقولات بعقل
. . . فرازی و بزرگی که از جملهٔ لوازمات نفس است . . . [۴] همیشه با عقل مشابهت می نماید،

---

۱ ایزد؟ ۲ سطرے محو شده ۳ حروفِ این سطور زیر خط که بحاشیهٔ صفحه، دوم اصل است قدرے محو شده، و بدرستی خوانده نشد،
۴ هر کجا که نقطه ها است حرف ها خوانده نشد،

و برہان آنست . . . بر ہیچ عقل بوقتِ ادراک البتہ جبد (؟) بر . . . . . . خویش را از عقل زیادت شمرد، بوقت ادراکِ . . . . . او تحمیق (؟) بود ہیچ عقلی نہ باشد، و این مشابہت . . . . . است و آثار او و در محسوسات پدید می آید. بس شریف تر است ہبے رعونت نیست بہ ہیچ خیال از رعونت (؟) کہ ترکیبِ جسم از مادہ و صورت است و او . . . . او در کلیات نفس می دہد و در جزویات معلولِ خویش را و اینکہ در (؟) جزویات . . . . و بشرحش حاجت نیست، چنانک نفس کلی را نفس می دہد، و استقس را استقس میدہد، و ہم موالید را والد (موالید؟) . جزو اوست. کل موالید را در کیفیت در ترکیب . . . . . می دہد و ہم فلک و ہم استقس و ہم موالید (؟) میسر از ان دیگر جزو و . . . . .

۴۔ بدانک قدما در جزویات چنین نہ کردہ اند، از بہر آنک جزویات آیند و روند و (نا؟) پائیدار باشند . . . . اجتہاد بکلیات کردہ اند، از بہر آنک کلیات ہمیشہ برجا باشند، و علیکہ بر ایشان دلالت کند پایدار بود، و ہر کہ کلیات معلوم کرد، جزویاتش بہ ضرورت معلوم شود،

اکنون بدانک کلیات پنج قسم است، جنس[۱] و نوع[۲] و خاصہ[۳] و فصل[۴] و عرض[۵]، و این ہر قسمے بہ نفسِ خویش کلیست، چنانک مثلاً جنس لفظیست مکثر (؟) و کلی، کہ در برا و (در زیر او؟) کثرتِ کل افتد، چنانک جسم و جوہر کہ ہر یک بہ نفسِ خویش کلی اند، و و (؟) زیر یکے کثرت افتد، چنانک مثلاً جوہر لفظے باشد کہ بر جملہ معلومات غیر باری تعالیٰ دلالت کند،

و جوہر نیز بدو قسمت است، نامی و غیر نامی، و نامی بدو قسمت است حیوان و غیر حیوان، و حیوان نیز بدو قسمت است، ناطق و غیر ناطق، اکنون این جائیگاہ جنسے می توان یافت کہ د بالا(ی؟) آن نوع نوعے دیگر نیست، و آن حیوانِ ناطق است، آن دیگر انواع، متوسط اند، و انواعِ متو(سط)

هر یکے بہ نسبت (بپائین ؟) خویش جنس اند، و بہ نسبت بالائے خویش نوع اند، و بداں جائیکہ نوع اند جزو اند مر کلِ خویش را، و بداں جا کہ جنس اند (کل[1] اند ؟) مر جزو خویش را، پس درمیاں هر یکے هم کل[2] اند و هم جزو، و چنانک مثلاً جوهر کہ او جنس است مر نوعِ خویش را، و نوعِ او ناطق و غیر ناطق، اکنون بدانک جوهر کلّی باشد کہ جنسے کہ موجود ست همہ جزو اُو باشد، و فصل کلی باشد کہ بقوت او جنس را از جنس و نوع را انواع (از نوع ؟) جدا تواں کردن، و دیگر چیزها هم بریں قیاس،

و خاصہ عرضے باشد کہ وے را نہ بوهم، و نہ بعقل، از جوهر خویش جدا تواں کردن، چنانک مثلاً تری[1] از آب، کہ اگر تری از آب جدا کنی، آنگاه نہ آب باشد، و گرمی[2] از آتش، و خشکی[3] از خاک، و لطافت[4] از هوا، و انچ بدیں ماند،

و عرض عام بہ نہ قسم است کمیّت[1] و کیفیت[2]، و اضافت[3] و این[4] و متی[5] و وضع[6] و ملک[7] و اَن یفعل[8] و اَن ینفعل[9]، و ایں جملہ اعراض اند، و کمیّت چندی باشد، و کیفیت چگونگی، و اضافت نسبت کارے بہ کارے باشد، و این کجائی باشد، و متی کیی[2] باشد و وضع نهادگی باشد، و ملک اورائی[3] باشد و اَن یفعل کردگی باشد و اَن ینفعل کنندگی باشد، و ایں جملہ آنست کہ هر حرکاتے و سکناتے کہ مدبر افلاک را و امهات را . . . . کسی ان حات را بداند (؟) . . . . جزویات باشد، و حرکات و سکنات ممکنات (؟) . . . . چنانک باشد معلوم او گردد، و ایں سخن را . . . . . اولی تر آں باشد کہ مردم تفحص کند و باستناد؟ خویش . . . . کہ انچ مقصود است موقع ست (؟)،

---

[1] این عبارت در نسخہ نیست، مگر مقام اقتضاے آن میکند،
[2] حاصل مصدر از "کے" ساختہ است، [3] در اصل "اوراے" نوشتہ، گمان می بریم کہ اورائی باشد، اے انچہ کہ چوں اَدره (اے ابره) باشد، یعنی لباس بالا، میبذی در هدایۃ الحکمۃ گوید واما الملک ویقال لہ الجدة ایضا هو حالۃ یحصل للشئ بسبب مایحیطہ، الکون الانسان متعمما و متقمصا" "س"

بدانک هر سخنے کہ گویند او . . . . . . خادم باشد کہ آں را امر گویند وآں . . . . گوید با آنکس بود او را امور خویش دانستہ باشد، یا دل خواہی (؟) باشد وآں چناں بود کہ کسے از راہ کمتری با کسی گوید کہ بالای او بود، یا قضیہ شرطی بود آں چناں باشد کہ کسے گوید اگر نہ چناں باشد چنیں بود، وقول متبائن است وآں سخنے بود کہ او صورتے دیگر دارد، وتحقیقت آں سخن بود، وقول دیگر مشترک است چنانک مثلاً کہ لفظے باشد کہ آں لفظ بر دو معنی یا بیشتر دلالت کند،

۵- بدانک کارہا کہ از مردم بروں آید از دو چیز بروں نیست وہر دو عرض است، امّا حال[۱] باشد امّا ملکہ[۲]، وامّا ملکہ[۲]، حال آں باشد کہ در مردے از تغیرے یا از سر شہوتے یا از سر دعوی حرکاتے و سخناتے پیدا آید، وایں از دو بروں نیست، یا پسندیدہ باشد یا ناپسندیدہ، چنانک مثلاً خشم وحقد کہ ہر دو ناپسندیدہ باشند، یا شفقت ومحبت کہ ہر دو پسندیدہ باشند، وہر چہ در رسید وزود برشد آں را حال خوانند، وہر چہ دیر تر بماند آں را ملکہ خوانند، چنانک مردم بخواند و دیر تر کہ فراموش کند تا صفات پسندیدہ یا ناپسندیدہ کہ با مردم بماند، ولیکن چوں معدوم شد آں ممکن بود، ہم عرض باشد بشرف مردم ہیچ تعلّق ندارد . . . . . .

در **اثبات** صانعِ عظمت کبریاؤہ ببایددانست کہ ہر چہ مردم در آں اندیشہ تواں برد از سہ بیروں نیست، یا واجب باشد یا ممکن، یا ممتنع، امّا واجب ذاں (؟) چیز باشد کہ نشاید کہ نہ باشد، وچوں ممکن را اثبات کردی بضرورت واجب[۳]

---

[۱] واضح خواندہ نشد، ایں جا حرفے باید کہ مرادف سوال ودعا باشد، چنانکہ اصطلاح منطقیان است،

[۲] در اصل مکرر است، شاید کہ ایں تکرار غلط باشد، [۳] کذا،

وممتنع آں باشد کہ وجود او (نشاید کہ) باشد وممکن آں باشد کہ وجود او) شاید کہ باشد وشاید کہ نباشد
وچوں ممکن را اثبات کردی بضرورت ممتنع لازم شود، از بہر آنک چوں گفتن چیزے ہست توہم
خلق کہ وجود او ممتنع است، پس ایں چہ کہ بوجود او بہمہ طریقہا واجب است باری عز اسمہ باشد
وانچ وجود او ممکن باشد ہر چہ موجود است بجز ذات باری تعالیٰ وانچ ممتنع است وجود ممکن
نباشد واللہ اعلم،

۶۔ بدانک موجودات بر دو قسم است، یکے واجب الوجود است، وآں باری تعالیٰ است
ودیگر ممکن الوجود است، وآں دو نوع است، یکے جوہر وآں ہر آں موجودی کہ از موضوع مستغنی
بود، و دوم عرض، وآں ہر آں موجودے بود کہ از موضوع مستغنی نباشد، وجوہر بر دو قسم است یکے
جسم ودیگر غیر جسم، واجسام در جسمیت برابراند ومتساوی، وآثار واجسام مختلف است، بعضی گرم است
وبعضی سرد است، وبعضی نبات است وبعضی معدن است، وروا نبود کہ مقتضی آں آثار مختلف جسمیت
مشترک بود کہ بر لیست از اثبات صور وقوی در جسم، تا بسبب اختلاف در آں آثار پیدا شود، وحکما
بعضے ازاں صور را خاصیت نام نہادہ اند، پس ہر آنکسے کہ آثار اجسام مخصوص بداند گر آں افعال
صادر را صور نیست. . . . . . جود. . . . . . ہر آئینہ قوت را بمقدار عقل انسانی . . . .
کباشد (؟) بسبب غربتی آں بود، واما حکما. . . . . معرفت آثار آں قوت علی. . . .
ہیچ گونہ ازو عجب ندارد، چہ ہمچنانک سنگ مقناطیس آہن می رباید، آتش را قوتیست کہ از یک
شعلہ ازوے صد ہزار چنداں کہ وی پیدا میشود ودر آں آتش ہیچ نقصان پیدا نیاید، واگر نہ آں آتشی

لہ ایں عبارت در اصل نیست اما ظاہر کلام دلالت بریں میکند، "س"

که آتش دیده باشد و بسبب کثرت دیدن آن غرابت و تعجب زائل گشته است، واگرنه جرم آتش از همه غریب‌تر و عجیب‌تر است، و همچنانکه مردم از آتش آن فعل عجب ندارد، و داند که در آتش قوتیست که موجب احتراق و تسکین (تسخین؟) است، همچنان باید که تصور کند که در جسم مغناطیس قوتیست که فعل او آهن ربودن است، و هر آنکس که این معنی بحقیقت تصور کند از بسیار اشکالات خلاص یابد،

۷- بدانک کسانی که طالبانِ شناخت خداوند[1] سبحانه و تعالیٰ اند چهار گروه اند، اوّل[2] متکلمانند که ایشان بجدل و حجتهای اقناعی راضی شده اند و بدان قدر پسنده کردند در معرفت باری[3] عز اسمه، و دوم[4] فلاسفه و حکما اند که ایشان بادلّهٔ عقلی صِرف[5] در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، و هیچ[6] ادلّهٔ اقناعی نه کردند، لیکن ایشان نیز بشرائطِ منطق وفا نتوانستن[7] کرد، و از آن عاجز آمدند، سیّم[8] اسماعیلیان اند و تعلیمیانند[9] که ایشان گفتند که طریقِ معرفت جز اخبارِ خبر[10] صادق نیست، چه در ادلّهٔ معرفت صانع، (و[11]) ذات و صفات وے اشکالات بسیار[12] است و ادلّه متعارض[13]، و عقول در آن متحیر و عاجز، پس اولی تر آن باشد که از قولِ صادق طلبند، چهارم[14] اهلِ تصوف بودند[15] که ایشان بتفکر و اندیشه طلب معرفت[16] نکردند که بتصفیهٔ باطن و تهذیب اخلاق نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیأت بدنی منزه کردند، چون آن جوهر صافی گشت (و) در مقابلهٔ ملکوت افتاد، صورتهای آن بحقیقت[12] در آنجا نگه پیدا شود (بے[13]) هیچ شکے و شبهتے، و این طریق از همه بهتر است (چه معلوم شده[14] است) که هیچ کمال از حضرت

---

[1] پ :- خداوند [2] پ :- (شریف؟) [3] پ :- و هیچ گونه به ادلّهٔ اقناعی قناعت نه کرده اند، [4] پ :- نتوانستند بردن، [5] پ این لفظ ندارد [6] پ :- مخبر [7] چنانکه در نسخهٔ روزن است، [8] پ :- زیاد، [9] پ :- متعارف، [10] پ :- اند، [11] پ :- نه بتفکر و اندیشه طلب معرفت کردند، بلکه [12] پ :- این تحقیقات، [13] این زیادت موافق پ ست، در اصلِ ما بجاے این «که» است، [14] زیادت در پ است،

خداوند مشغول[1] نیست، و آنجا که منع و حجاب نیست، پس[2] هر آنچ آدمی را نبود از کدورت طبع باشد، چه اگر حجب[3] زائل شود و حائل (و[4]) مانع دور گردد، حقائق چیزها چنانک باشد پیدا شود، و سید عالم[5] علیه افضل الصلوٰة والتحیة بدین اشارت کرده است و فرموده[6] الا[7] ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات فتعرضوا لها، تمت الرسالة بحمد الله تعالیٰ وحسن توفیقه، وصلی الله علی سیدنا ونبینا محمد و آله الطیبین الطاهرین،

---

[1] پ:- دریغ، [2] پ:- مگر هر آنچه هست آدمی را از جهت کدورت طبیعت باشد، [3] پ:- حجاب، [4] زیادت در پ است، [5] پ:- وسید علیه السلام، [6] از پ ساقط است، [7] در پ: چنین است ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها،

[8] ابوبکر احمد بن حسین بن علی بیهقی محدث نیشاپوری المتوفی ۴۵۸ھ این حدیث را بکتاب خود کتاب الاسماء والصفات باین طریق آورده است عن انس بن مالک رض عن رسول الله صلعم انه قال اطلبوا الخیر دهرکم کله وتعرضوا لنفحات رحمة الله تعالی، فان لله تعالی نفحات من رحمته یصیب بها من یشاء من عباده، وامام غزالی در رساله خود المنقذ من الضلال می آرد کما قال علیه السلام ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها، (ص۵ مطبوعه مطبعه میمنیه مصر) و بوعلی سینا هم او را در رساله تفسیر سورهٔ فلق آورده است، "س"

(۶)

ميزان الحكم

او

رسالة فى معرفة مقدارى الذهب والفضة

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامى

اخرجه السيد سليمان الندوى من كتاب ميزان الحكمة

لعبد الرحمن الخازنى الموجود فى مكتبتى جامع بمبائى

والمكتبة الاصفية بحيدراباد الدكن،

اُصُولُ هٰذِهِ الرِّسَالَة

من مشاهير حكماء القرن الخامس، ومعاصري الخيّامی عبد الرحمان الخازن او الخازنی مولی الشيخ العميد الماضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی كانت له منزلة سامية عند السلطان سنجر السلجوقی (سنة ٥١١ سنة ٥٥٢ھ) وضع له زيجا سماه الزيج السنجری كما ذكره البيهقی فی كتابه تتمة صوان الحكمة، وله كتاب جليل فی صناعة موازين الفلزّات وصنعة موازين الماء، سماه ميزان الحكمة، وذكر فی مبتدئه انه تولّی جمعه وتدوينه مما اشار اليه الحكماء المتقدمون وبسطه المتاخرون فی شهور سنة خمس عشرة وخمسمائة، والكتاب يحتوی علی مقدمة وثمانی مقالات

١- ولهذا الكتاب نسختان بالهند، احدهما وهی اقدمهما واصحهما فی مكتبة جامع بمبائی، كتبها ابونصر احمد بن محمد العراقی فارغ منه صبيحة يوم الجمعة غرة ربيع الآخر سنة خمس وثمانين وخمسمائة، وفی اليوم الثانی والعشرين من تيرماه القديم ششة ٥٥٥ يزدجردية بساحل بحر عمان فی موضع نقال، وقد كتب تحته من بعد سطر "الاحد، الثالث عشر من شعبان سنة ستة وثمانين وخمسمائة باصفهان" فيظهر منه ان النسخة كتبت فی عصر لم يبعد عن عصر المصنّف الا مقدار نحو ثلثين او اربعين سنة تقريبًا،

٢- والنسخة الثانية لهذا الكتاب فی المكتبة الآصفية بحيدرآباد الدكن، كتبها احمد بن مكّی الشيرازی سنة ١٠٣٣ھ وهی كثيرة الخطأ، ورقمها (١٢٥) فی الرياضيات العربية، وفيها سقطات وبياضات

وقد نشر الفاضل الرومی خانیکوف بعض اجزائه الاولی، فی المجلة الاسیاویة الامریکانیة سنة ۱۸۶۰م

وقد اتی المصنف فی المقالة الرابعة من کتابه میزان الحکمة، برسائل فی اوزان الفلزات

بالمیزان الهوائی والمائی لعدة من الحکماء، ومنهم عمر بن ابراهیم الخیامی فله فیها رسالة فی میزان الماء

المطلق، درجها الخازنی فی الباب الخامس من المقالة الرابعة من کتابه هذا،

۳- وتوجد نسخة لهذه الرسالة ناقصة النصف فی مکتبة غوتا بالمانیا، نشرها المستشرق

الالمانی فریدرخ روزن فی آخر نسخة الرباعیات المطبوعة بمطبعة کاویانی ببرلین سنة ۱۹۲۸م

وهذه الرسالة هی التی ذکرها مترجمو الخیامی وسماها بعضهم میزان الحکم واخرو رسالة

فی معرفة مقداری الذهب والفضة،

وانی طلبت نقل هذه الرسالة خاصة من حیدرآباد الدکن، وبمبائی، فاتانی نقلها الصحیح

من المکتبة الآصفیة، قام به اخونا العزیز عبد القدوس الندوی، المشتغل فی دائرة المعارف

بحیدرآباد الدکن، وصورتها الفوطوغرافیة من بمبائی اعتنی بها اخونا الاستاذ سعید رضا الندوی

معلم العربیة فی کلیة القدیس زیویر فی بمبائی، فنشکرهما خالصا من اخیهما، وقمت بمقابلة هذه النسخ

وجعلت عمودها الذی اعتمدت علیه نسخة بمبائی العتیقة القلیلة الخطأ،

رموز النسخ:-

ب نسخة جامع بمبائی،

ح نسخة مکتبة حیدرآباد الدکن،

غ نسخة غوتا المطبوعة الناقصة،

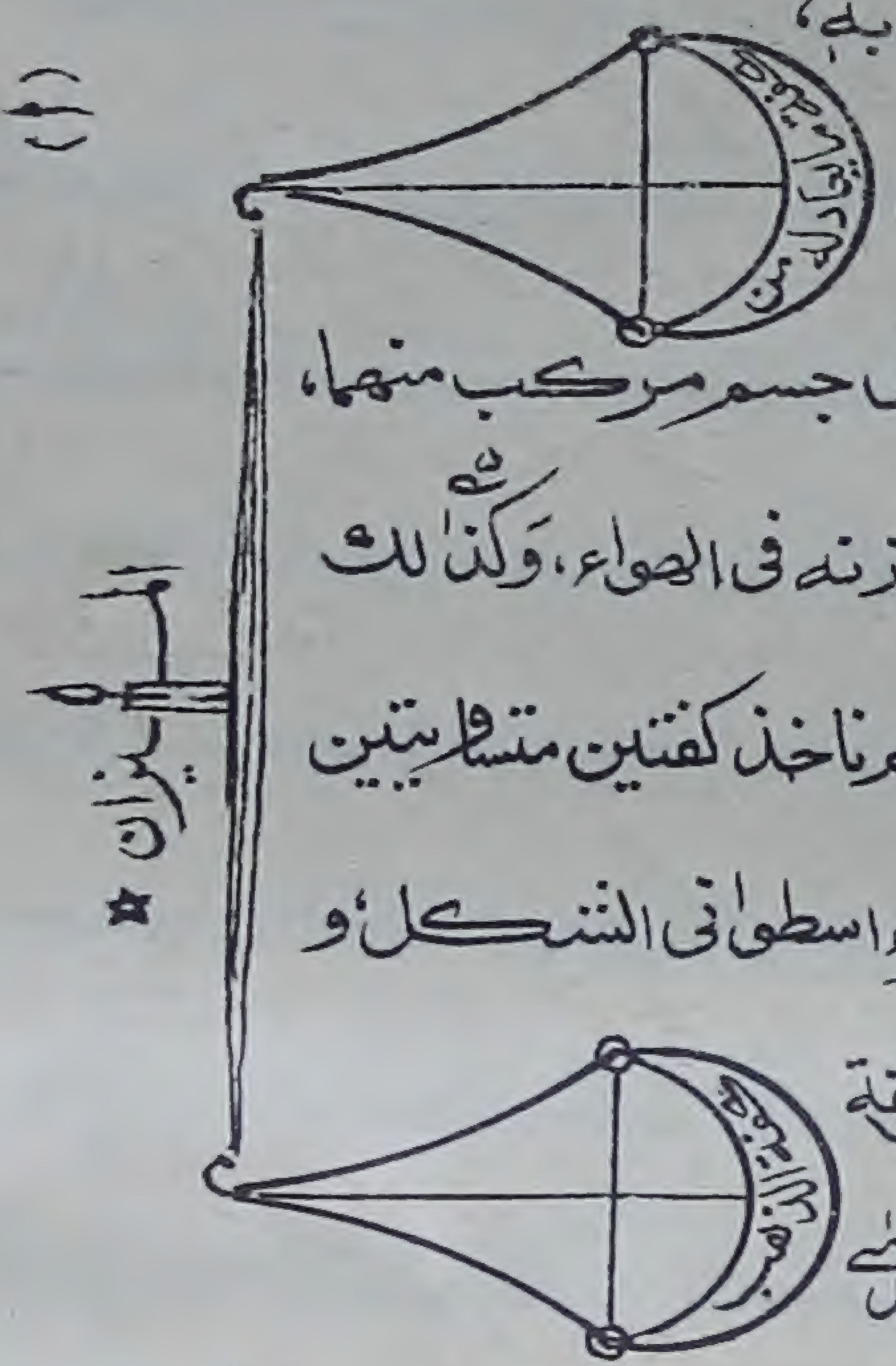
اما نسخة خانیکوف الخطیة فلم اجد لها اثرا فلعلها فی تبریز حیث کان سفیرا روسیا،

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الخامس فى ميزان الماء المطلق، للامام عمر الخيامى، والعمل به، والبرهان عليه

اذا كانت الكفتان او احدٰهما فى الماء، والقول فيه يدور على اربعة فصول،

الفصل الاول فى صنعة[1] الميزان والوزن به،



قال الامام[2] عمر بن ابراهيم الخيامى، اذا اردت ان تعرف مقدار كل واحد من الذهب والفضة فى جسم مركب منهما، اخذنا[3] مقدارًا من الذهب الخالص ونعرف[4] وزنه فى الهواء، وكذلك[5] ناخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائية[6]، ثم ناخذ كفتين متساويتين متشابهتين[7] فى ميزان له عمود[8] متشابهة الاجزاء اسطوانى الشكل، و نضع الذهب فى احدٰهما الكفتين فى الماء وفى الكفة الاخرىٰ ما يثقلها، وكذلك نضع الفضة فى احدى الكفتين فى الماء وفى الكفة الاخرىٰ ما يثقلها، ونعرف مقداره[9] ونسبة وزنه[10] الهوائى الى وزنه

---

[1] ح: صفة [2] غ: ابو الفتح عمر، ح: ابو حفص عمر، وكلاهما محذوف من ب، وكنيته المعروفة ابو الفتح و ابو حفص لا يعرف، [3] غ: نخذ، [4] غ: نعرف، [5] العبارة مختلطة فى غ، [6] كذا فى الاصل وفى ح: الهواء، و فى غ: فى الهواء، والصحيح ان يكون الهوائى [7] غ: من وفى ح: من اوزان وهى ظاهر الخطأ، [8] ح: متساوية متشابهة، [9] ح: مقدارها، [10] ح: وزنها، ☆ هذا الشكل لا يوجد الا فى ح،

المائی، ونجعل العمود موازیًا للافق ولنعرف مقداره، ثم نعرف نسبة وزنها الهوائی الی وزنها المائی، ثم ناخذ[1] المرکب ونعرف وزنه الهوائی الی وزنه المائی، فان کانت النسبة مثل نسبة وزن الذهب الهوائی الی وزنه المائی، فان المرکب هو من الذهب الخالص، لا شئ فیه من الفضة وان کانت النسبة مثل نسبة الفضة، فان المرکب هو من الفضة، لا شئ فیه من الذهب، وان کانت النسبة فیما بینهما، فحینئذٍ یکون الجرم مرکبا بینهما[2]،

الفصل الثانی فی[3] معرفة ما فی الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالبرهان الهندسی،

ووجهه[4] تعرف مقدار کل واحد منهما[5] ان نضع[6] نسبة الوزن الهوائی للمرکب الی وزنه المائی کنسبة اَبَ[7] الی حَدَ، واَبَ منهما الوزن الهوائی، ونفرض مقدار الذهب اَهَ فیکون اَهَ وزن الذهب الهوائی، ووزنه المائی حَرَ، فیکون هَبَ وزن الفضة الهوائی، ورَدَ[8] وزنها المائی، ومعلوم ان نسبة اَهَ الی حَرَ اصغر من نسبة اَبَ الی حَدَ[9]، لان الذهب فی الماء اثقل من المرکب منه ومن الفضة علی ما یتکفل برهانه صاحب العلم الطبیعی، ونسبة هَبَ[10] الی رَدَ اعظم من نسبة اَبَ الی حَدَ، لان الفضة فی الماء اخف من المرکب منه[11] ومن الذهب، ونجعل نسبة هَحَ الی رَدَ کنسبة اَهَ الی حَرَ[12] فباضطرار یکون هَحَ اصغر من هَبَ[13]، ونسبة اَهَ الی حَرَ کنسبة هَحَ الی رَدَ، فیکون نسبة جمیع اَحَ الی جمیع سَدَ کنسبة اَهَ الی حَرَ، کما تبین[14] فی خامسة

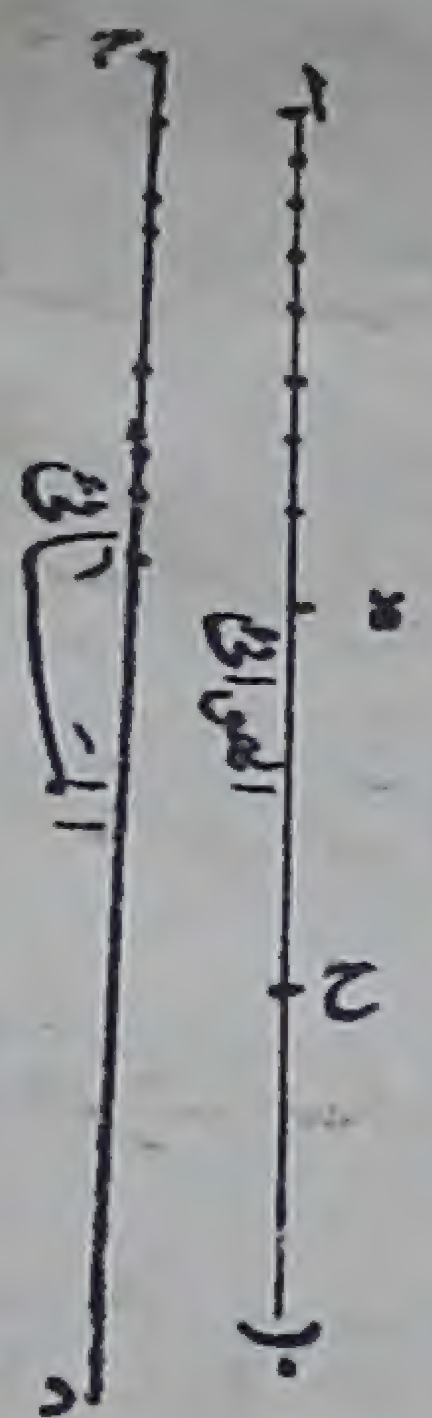
---

[1] العبارة ساقطة من غ، [2] غ: منهما، [3] ح: فی الجرم الممتزج [4] غ: ان تعرف، [5] غ: - بالوزن الهوائی، [6] العبارة مختلفة فی نسختی ح وغ، والصحیح ما فی ب، الذی اخترناه، [7] العبارة ناقصة فی غ، [8] غ: رک، [9] غ: - حک، [10] ح: هج، [11] غ: - منها وهو الصحیح، [12] غ: - حک، [13] غ: - دب، [14] غ: - بین،

الاستقصات[١]، ونسبة ا ه الى ح ر معلومة، فيكون نسبة ا ح الى ح د معلومة، وح د معلوم

فيكون ا ح معلومًا و ح ب الباقى معلومًا، ونسبة ه ح[٢] الى ر د معلومة، وكذلك نسبة ه ب الى

ر د معلومة، فيكون نسبة ه ب الى ه ح معلومة، وكذلك الى ح ب، و ح ب



معلوم فيكون ه ب[٣] معلومًا، وهو مقدار الفضة. وهذه اشياء بُرهنت[٤]

فى المعطيات[٥]. ونضع لهذا امثالًا كى يكون اسهل. ليكون نسبة الوزن

الهوائى للفضة الى وزنه[٦] المائى كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، ونسبة

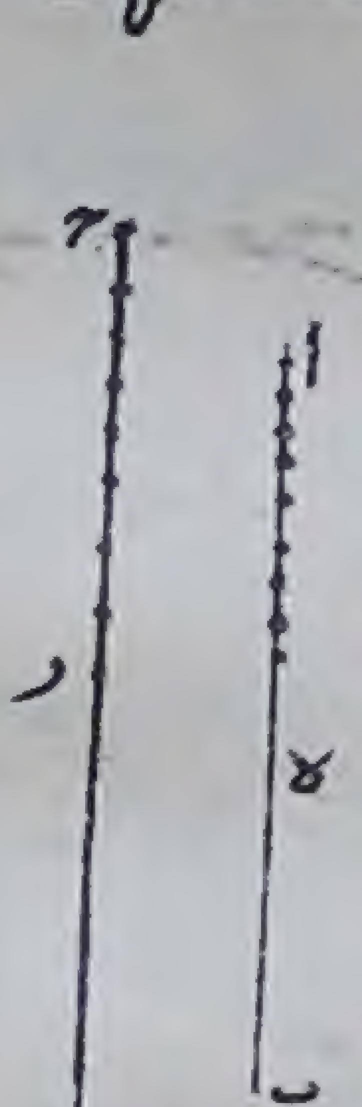
وزن الذهب الهوائى الى وزنه المائى نسبة[٧] عشرة الى احد عشر، واخذنا

مقدارًا مركبًا بينهما، ووزنّاه فى الماء[٨] فكانت[٩] عشرة وثلثة ارباع[١٠]، ونسبة

عشرة الى عشرة وثلثة ارباع اعظم من نسبة عشرة الى احد عشر واصغر من نسبة عشر الى عشرة و

نصف، فعلمنا انه بالحقيقة مركب بينهما، ونحن من[١١] وراء تعرف مقداريهما فيه، فنفرض مقدار

ا ب من المثال المقدم عشرة ومقدار ح د عشرة وثلثة ارباع، و ا ه مقدار



الذهب بالفرض ولا نعلم عدده، و ح ر مقدار وزنه المائى، وقد قلنا

ان نسبة ا ح[١٢] الى ح د كنسبة ا ه الى ح ر[١٣]، ونسبة ا ه[١٤] الى ح ر كنسبة

عشرة الى احد عشر فيكون نسبة ا ح الى ح د كنسبة عشرة الى احد عشر،

---

[١] غ: الاصول، وهما واحدة، يراد بهما تحرير اقليدس، راجع اخبار الحكماء للقفطى، ترجمة اقليدس، [٢] غ: ح ه، [٣] غ: ح ب، [٤] غ: تبرهنت [٥] ح: - المعظمات، وهو تصحيف فان كتاب المعطيات من كتب اقليدس وشرحه المحقق الطوسى، [٦] غ: وزنها، [٧] غ: كنسبة [٨] غ: الهواء [٩] غ: فوجدناه، [١٠] فى ح بعده: ووزناه فى الماء فوجدناه عشرة [١١] العبارة ساقطة من غ، وفى ح بياض، [١٢] فى غ: ا ح، ا ه، [١٣] انتهت نسخة غو تا الى هنا، [١٤] بياض فى ح،

وقد كنا وضعنا حد عشرة وثلثة ارباع، فنضرب عشرة فى عشرة وثلثة ارباع ونقسم المبلغ على احد عشر فيخرج[1] تسعة وسبعة عشر جزءًا من اثنين وعشرين جزءًا من واحد وهو اح، فيكون حب الباقى خمسة اجزاء من اثنين وعشرين جزءًا، ونسبة هب الى رد كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، لانها نسبة وزن الفضة الهوائى الى وزنها المائى كما فرضناه اوّلًا، ونسبة هح الى رد كنسبة عشرة الى احد عشر، فاذا كان رد عشرة ونصف يكون هب عشرة، واذا وضعنا رد احد عشر كم يكون هب بنسبة[2] احد عشر الى عشرة ونصف كنسبة اىّ شئ الى عشرة، فنضرب احد عشر فى عشرة ونقسم المبلغ على عشرة ونصف، فيخرج عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فاذا كان رد احد عشر يكون هب عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فيكون هح عشرة وحب الباقى عشرة اجزاء من احد وعشرين وقد كان حب بالمقدار الذى وضعنا به حد عشرة وثلثة ارباع، وهو خمسة اجزاء من اثنين وعشرين، فنسبة خمسة اجزاء من اثنين وعشرين الى عشرة اجزاء من[3] احد وعشرين كنسبة اىّ شئ الى عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فنضرب عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين فى خمسة اجزاء من اثنين وعشرين ونقسم المبلغ على عشرة اجزاء من احد وعشرين فيخرج[4] خمسة وهو مقدار الفضة، اذ هو هب، وقد كنا فرضنا هب مقدار الفضة، ومهما علمنا هب فالمقادير[5] الباقية معلومة[6]، وذلك ما اردنا ان نبين،

وينبغى ان تكون الصنجات التى يزن[7] بها هذه الاجرام فى الهواء والماء من جنس واحد امّا من حديد وامّا من غيره، حتى لا يقع بسبب اختلافها[8] تفاوت، معما انه يمكن ان يقع بسبب

---

[1] سقط ما قبله من ح، [2] فى ح سقطت، [3] ح: الى، [4] ح: فيبلغ، [5] ح: فالمقدار الباقية، [6] ساقطة من ح، [7] فى ح: يوزن وهو اصح، [8] فى ح سقطة،

اختلاف اشكال الاجرام تفاوت، الا انه قليل لا يحس به، وان اراد الانسان ان يحتاط فيه يشق

عليه الامر فى ذلك خاصة فى الاوزان اليسيرة،

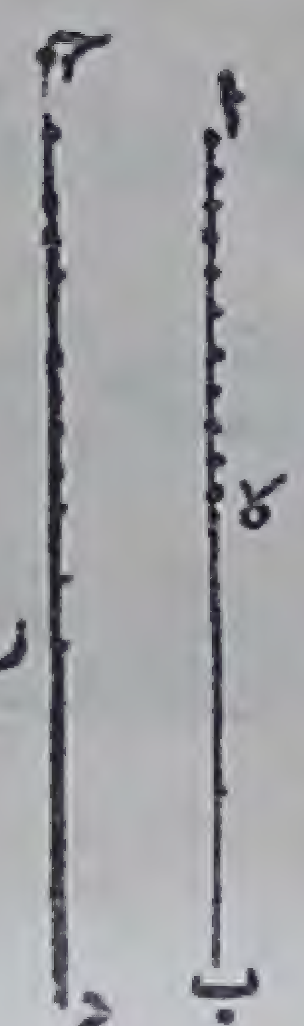
الفصل الثالث فى معرفة ما فى الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالجبر والمقابلة نستخرجه[1]

بطريق اخر، فانه ربما يكون اسهل فى الحساب، نفرض ا ا الذى هو وزن الذهب الهوائى شيئًا،

فيكون ه ب عشرة الا شيئًا و ح ر شئ و عشر شئ، لان نسبة ا ا الى ح ر كنسبة عشرة الى احد عشر

كما قلناه مرارًا،[2] و ه ب عشرة الا شيئًا و نسبته الى ر د كنسبة عشرة الى عشرة و نصف، كما قلنا

فى نسبة وزنى[3] الفضة فنضرب عشرة و نصف فى عشرة الا شيئًا يبلغ مائة و خمسة الا عشرة



اشياء، فنقسمه على عشرة، يخرج عشرة و نصف الا شيئًا و نصف عشر شئ و

هو ر د، وقد كان ر د عشرة و ثلثة ارباع الا شيئًا و عشر شئ تعدل[4] عشرة

و نصف الا شيئًا و نصف عشر شئ، فنجبر و نقابل من كلا الجانبين يكون (۵)

عشرة و ثلثة ارباع و شئ و نصف عشر شئ يعدل عشرة و نصف و شيئًا و عشر شئ

فنقاص اعنى نسقط المجانسة من كلا الجانبين، يبقى (ينبغى) ربع عدد يعدل نصف عشر شئ، فالشئ

الواحد يعدل خمسة اعداد، وهو مقدار الذهب، ومقدار جميع المركب عشرة فيبقى مقدار

الفضة خمسة، و ح ر وزن الذهب المائى، فيكون خمسة و نصف، لان نسبة عشرة الى احد عشر

نسبة خمسة الى خمسة و نصف، و ر د وزن الفضة المائى فيكون خمسة و ربع، لان نسبة خمسة

---

[1] ح: ليستخرجه بطريق الجبر، [2] فى ح سقطة، [3] ح: وزن، [4] ح: يعدل،
[5] سقطات و بياضات فى ح،

الی خمسة وربع کنسبة عشرة الی عشرة ونصف، وجمیع حمل عشرة وثلثة ارباع فتجاوب[1] الحق و
الحساب عند الامتحان، وذلك ما اردنا بیانه،

الفصل الرابع فی المرکبات من ثلثة جواهر فما فوقها، وعلی هذا یقاس کل جوهرین مختلطین[2]
کیف[3] ما کانا، واما اذا کانت الجواهر ثلثة فما فوقها، فسانتصب لذلك انتصابا ثانیا، فان ماینسب
منها الی بعض القدماء فهی خطأ لو لم یکن الخطاء وقع من جهة النقل او من جهة النسخة التی
شاهدتها، والاحتیاط عندی فی الوزن فی الماء ان یوضع الکفة التی فیها الجوهر فی الماء، ویخلی
الثانیة فی الهواء ویوضع الصنجات فیها حتی یوازی عمود المیزان سطح الافق، وینبغی ان تکون
الاوزان کلها فی ماء واحد علی نسق واحد حتی لا یقع تفاوت، وحدیث المیزان المعد لهذا
الباب[4] قلما یخلو عن الخطاء الواقع بسبب المیاه المختلفة، وکل ماء قارب فی اللطافة ماء
الرصد[5] قل الخطاء فیه،

---

[1] ح: فتجارب، والصحیح فتجاوب، [2] ح: مختلفین، [3] سقطة فی ح، [4] وفی ح زیادة: فینبغی ان لا یعتمد علیه فانه معنی، انه تخمینی، [5] ماء الرصد ماء المطر، قال فی لسان العرب والرصد والرصد المطر یاتی بعد المطر، او المراد من الرصد التجربة، کما جاء فی میزان الحکمة للخازنی مرارا،

استدراک و اضافہ

ص ۱۰۹ (حاشیہ ص ۱۰۱) پروفیسر محمد شفیع صاحب (اورینٹل کالج لاہور) کے جس مقالہ کا ذکر
..ں حاشیہ مین کیا گیا ہے، وہ اس کتاب کے ۴۶۴ صفحون کے چھپنے کے بعد اسلامک کلچر
حیدرآباد دکن کے اکتوبر ۱۹۳۲ء کے نمبر مین چھپ کر شایع ہوا، اور اپریل ۱۹۳۳ء مین
میری نظر سے گذرا، پروفیسر ممدوح کا یہ فاضلانہ مضمون اگر پہلے میری نظر سے گذرتا، تو اس
ا نند (بیہقی) کے اشخاص کی تحقیق کے متعلق میری بہت سی محنت بچ جاتی،

ص ۹ مین، اور اسی بنیاد پر اس کتاب کے بعض دوسرے مباحث مین، مین نے اپنا
... قفطی مین خیام کا جو مقفّٰی و مسجع تذکرہ ہے، وہ عماد کاتب کی خریدۃ القصر
... کی خریدۃ القصر مین خیام کا جو تذکرہ ہے، اسکی نقل پروفیسر محمد
شفیع صا... مذکورۂ بالا مقالہ مین خریدہ کے اُس قلمی نسخہ سے لے کر درج کی ہے،
..یڈن کے کتبخانہ مین ہے، وہ عبارت مذکور یہ ہے،

عمر الخیام لیس یوجد مثلہ فی زمانہ، وکان عدیم القرین فی علوم النجوم والحکمۃ
وبہ یضرب المثل، أنشدت من شعرہ باصفہان،

(اس کے بعد وہ چند عربی شعر ہین، جو قفطی مین مذکور ہین)،

خریدہ کی یہ عبارت مذکور قفطی سے بالکل الگ اور مختصر ہے، اور اس مین وہ واقعات نہین جو قفطی

مین ہین، ایسی حالت مین اگر یہ نقل صحیح ہو کہ خریدہ مین خیام کے متعلق اسیقدر ہی تو میرے خیال کی غلطی واضح ہی، پھر بھی یہ معماحل طلب رہجاتا ہے کہ خیام کے تقریبًا سو برس کے بعد قفطی نے خیام کے متعلق یہ واقعات حج وغیرہ کس ماخذ سے یا کتاب سے لئے ہین، اور قفطی مین خیام کے تذکرہ کی یہ عبارت، قفطی کی عام عبارت کے برخلاف اس قدر مسجع اور تکلف و تصنع سے آراستہ کیون ہے؟

صفحہ ۱۰۹، امام ظہیر الدین ابو الحسن علی بن ابی القاسم زید بیہقی نے اپنی کتاب مشارب التجارب مین اپنا حال آپ لکھا ہے جسکو یاقوت نے اپنی معجم الادبا مین بعینہ نقل کیا ہے، نسبًا یہ عرب اور حضرت خزیمہ صحابی کی نسل سے تھے، ۴۹۹ھ مین سبزوار علاقہ بیہق مین پیدا ہوئے، اس لیے ۵۰۷ھ مین جب اپنے باپ کے ساتھ خیام سے ملے تھے، تو یہ نو برس کے تھے، اور تعجب ہوتا ہے کہ انھون نے اسی سن مین خیام کے ایک ادب اور ایک ریاضی کے سوال کا صحیح جواب دیا، انھون نے اخر حالات مین ۵۴۹ھ تک کی تصانیف کے نام گنائے ہین، اُن مـ[illegible] کا نام بھی لکھا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۵۴۹ھ تک تالیف [illegible] حموی جلد ۵ صفحہ ۲۱۱، گب) اس کتاب کے صفحہ ۱ اور صفحہ ۱۴ مین اسکی تالیف [illegible] سنہ وہی ہی یہ انتہائی تاریخ ہے، یعنی یہ اسوقت تک تالیف ہو چکی تھی،

ایک بات تعجب انگیز معلوم ہوتی ہے، کہ بیہقی نے خیام سے ۵۰۷ھ کی اپنی ملاقات نیشاپور کا ذکر کیا ہے، اور اس کے بعد وہ ۵۱۴ھ سے ۵۱۷ھ تک بسلسلہ تعلیم نیشاپور مین قیام پذیر رہے، اور ۵۲۱ھ مین پھر نیشاپور آئے (دیکھو یاقوت) مگر اس اثنا مین پھر کسی ملاقات کا ذکر نہین کرتے، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس ۵۰۷ھ والی ملاقات کا ذکر خصوصیت سے اس لئے انھون نے کیا کہ اس سے

(۲) فہرستِ اقوام وقبائل

یعنی

(وہ قومین اور خانوادے جن کے نام اس تصنیف مین آئے ہین)

(۳) فہرست کتب

(یعنی وہ کتابین جنکے نام اس تالیف کے متن یا حاشیہ مین آئے ہین)

تصحیح اغلاط

غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر
ابوالقاسم	ابومحمد القاسم	۲ و ۳	۱۴ و ۴	یابر	چار	۲۲۱	۱۱
ابوالفتح	الفتح	۳	۲	بگوی	گوئی	۲۳۶	۱۳
سنہ ۵۵۰ھ	سنہ ۵۵۲ھ	۷ و ۲۵	۵ و ۱۲	جبریدة	خریدة	۲۴۳	۱۲
سنہ ۴۲۴ھ	سنہ ۶۲۴ھ	۷	۱۰	سنہ ۱۸۹۸ء	سنہ ۱۸۹۷ء	۲۶۵	۲
مجمع الغرائب	مخزن الغرائب	۸ و ۲۴۶	۲ و ۱۶	بدر	ابن بدر	۲۸۶ و ۲۹۵	۴ و ۱ (حاشیہ)
جامع التواریخ	فردوس التواریخ	۹	۱۶	اسکندریہ	اسکندریہ کا	۳۱۵	۵
سنہ ۴۴۵ھ	سنہ ۵۴۹ھ	۱۴	۵	دوسرا نہین	دوسرا معبود نہین	۳۲۲	۱۵
کتابین	باتین	۱۳	۱۸ (حاشیہ)	ان کے حکماء	ان حکماء	۳۲۹	۲
سنہ ۸۱۷ھ	سنہ ۷۱۸ھ	۱۹	۹	ابن دایہ	دایہ	۳۳۶	۸
علی	محمد	۲۹	۹	زہاد عباد	زہاد و عباد	۳۴۳	۴
سب سے پہلی	ابتدائی	۳۷	۱۷	ظہور	طہور	۳۴۸	۱
تولا تھا	ناپا تھا	۴۳	۱۰	سنہ ۹۱۲ھ	سنہ ۹۱۱ھ	۳۷۲	۱۴
سنہ ۱۱۴ھ	سنہ ۵۱۱ھ	۵۸	۱۳	الرداع	الرادع	۳۸۱	۱۵
عبدالملک	عبدالکریم	۷۵	۹	اسم لوجود	اسم الوجود	۳۸۷	۲
سنہ ۴۴۰ھ	سنہ ۴۲۸ھ	۸۳	۱۲ (حاشیہ)	کلامن	کلامنا	۳۹۵	۴
بعد	ساتھ	۹۴	۱۴	لقیا	لقبا	۳۹۸	۱ (حاشیہ)
سنہ ۳۷۶ھ	سنہ ۳۸۸ھ	۱۲۱	۷	نطالنهم	نطالبهم	۴۰۴	۱۰
سے نام سے	کے نام سے	۱۳۰	۸	بیلا	بلا	ایضاً	۱۲
اُسکا	اُن کا	۱۴۲	۱۶	مقترند	مقترنة	۴۰۵	۱۳
خمس وعشرة	خمس عشرة	۱۸۲	۱۰	عنیا	عنها	۴۰۹	۱۳
سے سنہ ۶۴۶ھ	اور سنہ ۶۴۶ھ	۲۱۴	۱۴				